المؤسسة
العربية
للدراسات
والنشر

سلسلة أعلام الفكر العالمي



فيشته

فيخت

سلسلة اعلام الفكر العالمي

فيخت

حياته - آثاره

مع عرض لفلسفته

تأليف: ديدييه جوليا
ترجمة: المحامي جسيب نمر

المؤسّسة العربيّة
للدراسات والنشر
بناية برج الكارلتون — ساقية الجنزير
ت ٣١٢١٥٦ - ٣١٩٥٨٦ - برقيا. موكيالي - بيروت
ص. ب.: ١١/٥٤٦٠ بيروت

الطبعة الاولى
١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م

«حياته»

ولد جوهان ـ غوتليب فيخت في ١٩ أيار من سنة ١٧٦٢ في رامّينو Rammenau، وهي قرية من قرى مقاطعة ساكس الألمانية واقعة بين مدينتي دريسدن وبوتزن في مكان غير بعيد عن الحدود الحالية الألمانية ـ التشيكوسلوفاكية، في أسرة متواضعة، وكان والده موظفاً في مصنع للأشرطة القماشية. وتزوج من ابنة صاحب المصنع ضد ارادة جدّيْ الفيلسوف اللذين اعتبرا ذلك الزواج نوعاً من الزواج غير المتكافىء فاضطر للانزواء في رامّينو، مسقط رأسه. وكان جوهان غوتليب أول ثمرة لذلك الزواج، ثم تبعه خمسة أشقاء وشقيقة واحدة، وقد قام بينه وبين والده تعاطف خاص ربط بينهما، وكان والده معلمًا له، وكانت الأحاديث بينهما تدور حول فصول من التوراة، وحول الأساطير والقصص المحلية. وحتى السابعة من عمره كان فيخت يقوم برعاية البقرات ويتثقف بمواعظ أيام الآحاد.

وشاء القدر يوماً أن يحضر الى رامّينو البارون ميلتيتس Miltits ويسمع الصغير جوهان غوتليب يعيد تلاوة صلاة كانت تليت في الصباح، فأثّر فيه ذكاؤه، ولما عرف أن والديه الواقعين تحت أعباء أسرة كبيرة عاجزان عن ايجاد الوسائل لتعليمه تعليمًا مناسباً، تبنّاه واهتم بتثقيفه.

«تعليمه»

وفي ظل حماية البارون الذي كان يمنحه بانتظام نفقة، تلقى تعليمه الأولي على رجل الدين القس كريبل Krebel وأقام عنده مدة خمس سنوات. وفي الثانية عشرة من عمره تم قبوله في كلية بفورتا Bforta حيث إن حادثة هرب مشهورة دلّت على حب متوقّد للحرية فيه، وقد تميّزت سنواته الدراسية بالأثر الذي تركه فيه «كلوبستوك» وخاصة «ليسّينغ» المدافع عن حرية الفكر ضد تزمّت الأرثوذكسية الدينية. وقد بقيت عبارة خالدة من «ليسّينغ» تقول: «كون الانسان حراً ليس شيئاً، إنما العودة الى الحرية هي السماء» محفورة في ذاكرته، وألهمته فيما بعد نظريته كلّها.

غادر فيخت المدرسة وهو في الثامنة عشرة والنصف من عمره، (أي في الرابع من تشرين الأول سنة ١٧٨٠)، مع شهادة كفاءة وتقدير نالها بسبب خطابه باللغة اللاتينية عن «الاستخدام الجيد لقواعد الشعر والبيان». ثم انتسب الى جامعة «يينا» كطالب في اللاهوت.

ثم نجده في السنة التالية طالباً في جامعة «ويتنبرغ» حيث زامل «شولز» المؤلف المقبل «للاينيزيديم L'Enésidème» وقد أدى ما فيها من تشاؤم الى زعزعة جميع النزعات الفلسفية لفيخت والى تحديد أبحاثه الخاصة، ثم في جامعة «ليبزيغ» حيث وعى استقلالية الفلسفة بالنسبة للدين. وكان فيخت مندفعاً في طريقه لأن يصبح قساً فأوقفته القضية الأساسية عن حرية الاختيار، بحيث ان القناعة الأساسية على مستوى وعيه الخاص، قد حولته عن أن يبرر كل شيء بفعل قدرة لا يمكن النفاذ إليها. واستوحى خطه الفلسفي من الايمان الأصلي بحقيقة الحرية الانسانية، إلا أنّ الفيلسوف حافظ على لهجته كواعظ دائم.

«سنوات التدريب»

بينما كان فيخت غارقاً في الدرس، اذا به عن طريق الصدفة ربما أو عن ميل أكيد يندفع نحو سبينوزا. وأخذ «التعاهد اللاهوتي السياسي» و«الأخلاق» يدغدغان فكره باستمرار، مما شكل أحد مفاتيح أبحاثه.

وفي سن الثانية والعشرين (١٧٨٤) أنهى فيخت دروسه اللاهوتية ولكنه لم يكن ميالاً لتدريس اللاهوت، والسيدة أرملة البارون ميليتيس لم تكن ترى فيه سوى الخفة وعدم الثبات، فألغت مخصصاته فاضطر الى العمل كجابي أموال في زوريخ حيث خطب «حنة راهن» Jeanne Rahn ابنة أحد أصحاب المصارف وابنة شقيق «كلوبستوك».

إلا أنه كان يحلم بأن يصبح رجلاً شهيراً، ويجد الأمان في الفلسفة، فعاد الى «ليبزيغ» حيث اكتشف في فلسفة «كانت» Kant الواقعية قوة عجيبة في التوفيق بين أهداف قلبه ومتطلبات ذكائه، وأسلوباً عقلياً يقيم البرهان على حقيقة الحرية الانسانية! «اندفع في تيّاره بكل قواه».

وقد حملته وظيفته جابياً من ليبزيغ (١٧٩٠) الى فرصوفيا (حزيران ١٧٩١) إلا أنه لم يلبث أن ملّها، وانتقل الى كونيغسبرغ في أول تموز سنة ١٧٩١ دون أن يكون له أي عمل، ولكن ماذا يهم ما دامت المدينة نفسها التي يقيم فيها «كانت». وهناك أبدى رغبته في وضع كتاب يحوز على اعجاب المعلم، فعزل نفسه ابتداء من ١٣ تموز، ولم يظهر الا في ١٨ آب مع «**محاولة نقدية لكل تجلّ**» Révélation أرسلها الى «كانت» فكانت نجاحاً، وارتاح لها كانت. غير أن فيخت الذي لم يكن لديه ما يأكله، حاول أن يقترض منه مالاً، فتوتر الجو بينهما، واكتفى الفيلسوف الكبير

بوضع تلميذه بوظيفة جابي أموال عند أسرة نبيلة تقيم في ضواحي «دانتزيغ» وأوصى بمخطوطة «فيخت» لدى ناشره الاعتيادي «هارتونغ».

تأخر النشر، وها نحن في بروسيا، وقت الردة الرجعية السياسية، مما أدى الى عدم السماح بنشر «نقد كل تجلٍّ» فغضب فيخت، ولكن في حزيران سنة ١٧٩٢ رفض السماح أيضاً للقسم الثاني من «الدين ضمن حدود العقل البسيط» لكانت، مما دفعه الى الحقد والثورة ضد كيان الدولة وكانت حقوق الانسان والفكر الى جانبه، وفي حمى العواطف المتأججة كتب فيخت «المطالبة بحرية الفكر» الذي بقي سرياً، ولكنه ألصق به الى الأبد شهرة «اليعقوبية» Jacobin «

وخلال ذلك الوقت، ظهر أخيراً «نقد كل تجلٍّ» (فصح سنة ١٧٩٣) لدى هارتونغ، وهو ناشر الانتقادات الثلاثة، ولكن الصدفة الغريبة كانت ان الكتاب لم يكن موقعاً، وقد جرى الحديث عن اهمال الناشر. غير ان المحافل الأدبية جميعها كانت متأكدة من أن الكتاب لكانت، وقد أبدى الناس امتنانهم الحار للرجل الكبير الذي ظهرت بصماته واضحة في كل مكان. احتج كانت، ولكن فيخت كان قد أصبح مشهوراً.

كتب الى «حنة» في ٥ أيار سنة ١٧٩٣ «أنه دفع ثمن مركزه داخل الانسانية أعمالاً، وأنه يستطيع منذ ذلك الوقت الزواج (٢٢ تشرين الأول سنة ١٧٩٣)، وكان فيخت عندئذ قد بلغ الثلاثين من عمره».

تشكيل الأفكار

الآن بدأت حياته كفيلسوف، وقد أصبح شخصية لها مركزها، وقد جسد الفكر، وحرية الفكر، والصورة لا تكون كاملة اذا لم نذكر

«المساهمات» الهادفة الى تصحيح آراء العامة عن الثورة الفرنسية، المطبوعة والمنشورة في زوريخ (سنة ١٧٩٣). وعند حدوث الثورة المعاكسة، عرض فيخت تبريراً قانونياً للثورة باسم مبادىء العقل فأصبح ثورياً ولتعاسة حياته، بقي دائمًا أميناً لشخصيته.

غير أنه ذهب الى قضاء شهر العسل سعيداً لامبالياً، وفي «برن» التقى الشاعر باجّيزين Baggesen فقرر الفيلسوف والشاعر الذهاب معاً لزيارة المربي «بيستالوزي» Pestalozzi ، وهو أول من دعا الى التعليم الشعبي ففيخت في طبعه التبشيري لم يكن يشك في أنه بتطبيقه وسائل بيستالوزي العملية يستطيع ببلاغته أن يجعل أسمى الأفكار التي يمكن أن يؤمن بها، فعالة في الأفئدة.

وكانت الأفكار تتجه الى قواعد الفلسفة النقدية، وابتداء من ٥ أيلول سنة ١٧٩٠، كتب الى خطيبته «اكانت يملك الفلسفة الحقيقية، ولكن في نتائجها فقط، انه ذو عبقرية تكشف له الحقيقة دون أن تدله على المبدأ». والحق يقال، أن هذه المهمة في التكوين قد بوشر بها من قبل «فلسفة العناصر» للفيلسوف: رينولد Reinhold ، غير أن تشاؤمية «شولز» مؤلف «الاينيزيديم» (١٧٩٢) ولا سيا فلسفة «سالومون مايمون» Salomon Mäımon مؤلف «محاولة عن الفلسفة الصورية»(١) (١٧٩٠)تحملان على الشك في أن وجهة نظر النقد يمكن أن تقود الى شيء ما غير المثالية الأكثر جذرية أي الى ما يسميه جاكوبي Jacobi «أنانية تأملية» أي فقدان كل علاقة مع العالم الحقيقي.

ان مسألة «الواقعية» actualité ، التي يتمسك بها فيخت عن قصد

---

(١)ـ فلسفة تقر أن الصور والمعاني سابقة على التجربة

تقوم على معرفة الطريقة التي يمكن بها التوفيق بين صفاء التحليل الفكري، وحقيقة المعرفة الواقعية، فالأمر يستلزم بعد النقد اعادة بعث حقوق ما ورائية جديدة، ويسمي فيخت ذلك الشكل الأول من الماورائية المعاصرة: «نظرية العلم» وستتعرف اليها كفلسفة عنوانها: «الأنا هي مبدأ الفلسفة» وبكلمة أخرى: «الذات هي مبدأ الفلسفة».

فيخت في «يينا»

الرياح تسري كما تشتهي السفن، ففي الوقت الذي أصبح فيه الفيلسوف يمتلك عناصر نظريته، دعي الى شغل منبر الفلسفة في يينا، ليحل مكان الفيلسوف الكبير رينولد الذي ترك، مما أتاح له أن يوازن تأثير بلاغته مطبقة على مضمون نظري اكيد.

لم يكن ذلك نجاحاً، بل انتصاراً رائعاً، فالمجتمع بأكمله قد انقسم الى أنصار «الأنا» وأنصار «اللا انا». حتى انه يمكن اعتبارها فضيحة عندما كان الطلاب يأخذون بالانشاد أنه لا يوجد سوى فيخت واحد كما لا يوجد الا إله واحد. وساورت فيخت فكرة «قيادة كامل فكر عصره» وكان يلقي دروسه صباح الآحاد، وقت اقامة القدّاس، فكان الناس يهجرون الكنائس الى الجامعة، ممّا دعا حماة التاج والدين الى التكتل.

ولكن كل جهودهم كانت بدون نتيجة ما دامت قوية الشعلة الأولى للعبقرية. واصبح شيلنغ Schelling وهو في العشرين من عمره الداعية الجماهيري «للأنا»: «ان فيخت يرفع الفلسفة الى علو يبدو أمامه أكثرية الكانتيين حتى الآن مثل الأولاد المرتدين لباس البحر، (المايو)»، وينضم رينولد شهير عصره، جهراً الى الفلسفة الجديدة، (١٤ شباط سنة

١٧٩٧)، وخلال صيف سنة ١٧٩٤ ألقى فيخت دروسه عن مصير العالم (بكسر اللام) وانتهى من عرض نظريته عن الحق الطبيعي (١٧٩٧) وراح يهيىء نظريته عن الأخلاق(١٧٩٨) وأشرف على الجريدة الفلسفية ، لقد تربع دون منازع على عِرش الفلسفة، انها ساعة المجد.

«الاتهام بالإلحاد»

غير أن كتاباته الأولى قد آلبت عليه أعداء مستميتين بين صفوف الرجعية السياسية، وحماة العرش وأنصار الكنيسة، وبالاستناد الى مقال عن أسس «الايمان بخالق إلهي» اعتبر الدين في الأساس من الأخلاق، جرى اتهامه جماعياً لدى أمير ساكس. لقد جرى اتهام فيخت بأنه يتآمر ضد النظام. فرد الفيلسوف على الاتهام أيضاً بدفق من الآراء السامية في النداء الى الجمهور (كانون الثاني ١٧٩٩) الذي جلب له تأييد العلماء بالاجماع. وغدت ألمانيا جميعها في غليان. وقد عرف ذلك الزلزال الذي أثاره فيخت باسم «معركة الالحاد»، واستخدمت ضد الفيلسوف جميع وسائل التعبير حتى ان أكثر التعريضات شذوذاً وغرابة قد استخدمت. فغضب فيخت وهدد بالاستقالة، وذهب حتى الى حد شتم الحكومة التي لم يكن لها ما تعمله إلا أن تأخذه بكلماته.

عندئذ ترك فيخت يينا، يتبعه موكب من الطلاب، غير أن ذلك كله لم يكن له سوى صيحات أخيرة ذهبت سدى في الهواء. فحياته منذ ذاك لن تكون بالنسبة اليه سوى معركة طويلة، لا في الميدان الفكري فحسب، ضد الرومانطيقية وفلسفة الطبيعة وضد ظلم النظام الاقتصادي في المانيا، وضد استبداد نابوليون وانما ببساطة أيضا معركة لكسب لقمة العيش، وايجاد الدروس، والقيام بأود أسرته، وتربية ولده.

«فيخت في برلين»
عظمة وهبوط

برلين، المدينة الكوسموبوليتية ذات المجتمع الليبرالي، عدوة التعصب، غير المبالية بالدين، استقبلت الفيلسوف يقدمه فريدريك شليجل «Schlegel» الى صالونات هنرييت هرز، وراحيل لوفين Levin اللتين كانتا تشرفان على الحياة الاجتماعية في ذلك الوقت. وقد انتسب فيخت أيضاً الى «الماسونية» وأصبح فيها خطيباً أعظم (أيار سنة ١٨٠٠)، غير انه انسحب بعد شهرين، يائساً من الحصول على مجتمع نخبة. فحاول عندئذ أن يجده على مستوى العلاقات الاقتصادية، وأهدى الى وزير المالية كتابه: الدولة التجارية المغلقة (نهاية سنة ١٨٠٠) وهو أول مؤلف اقتصادي يدعو الى اقامة اشتراكيه الدولة التي هي مؤهلة وحدها حسب نظره، لكي تفرض من الخارج اخلاقية اقتصادية وسياسية.

لكن فيخت لم يجد من يصغي اليه، حتى أن كانت في قلقه الناتج عن الشيخوخة، استنكر نظريته عن العلم، ورينولد كف عن مساندته وثاب من جديد الى فلسفة برديلي Bardili ، وبدأ الرومانطيقيون يرون أن النظرية عن العلم تبقى غريبة عن شعور الطبيعة، ورغم ذلك كتب فيخت: «مصير الانسان» (نهاية سنة ١٧٩٩) وقد قلّد فيه لغة الرومانطيقيين كي يحملهم على فهم أفكاره، غير أن ذلك لم يتم، واتهم بالفوضوية والمثالية، والسبينوزية المقلوبة (جاكوبي). وأصبحت فلسفة «الأنا» عرضة للسخرية. دافع فيخت عن نفسه بصلابة قائلاً: «فلسفتي لم تكتمل اذ ينقصها تركيب العالم الروحي» واذا كانت «الأنا» الأساس

البديهي لكل تفكير، فهي لا يمكن أن تكون نقطة الوصول، ويعكس فكرة «هيغل» يؤكد أن نظرية العلم تؤلف فلسفة المطلق.

وفي سكون التأمل، الجمود الفلسفي المطلق يضع سنة ١٨٠١ نظرية العلم وهي رد على عرض نظريته الفلسفية من قبل شيلنغ (١٨٠١)، ثم عرض سنة ١٨٠٤ الذي يرد على برونو Bruno والعروض اللاحقة لنظرية شيلنغ نفسه الفلسفية (١٨٠٢).

وكان فيخت يلقي دروساً في بيته أمام جمهور من النخبة والأساتذة والوزراء وكبار الموظفين غير أن تلك الدروس لم تكن لتجذب الشباب فهو لا طلاب له، ولا يعيش تاريخ عصره. وكما من الطبيعي فان محاضراته عن الميزات الخاصة للعصر (١٨٠٥- ١٨٠٦) كانت تدين بقساوة أنانية أبناء العصر ونفعيتهم، وتؤيد بمواجهة الجبرية التاريخية للرومانطيقيين، الحقوق المقدسة للانسانية والحرية الفردية، ففيخت كان يحكم على عصره من علٍ

ورغم ذلك لم يكن منسياً. فقد وضع الملك بتصرفه مسرح أكاديمية برلين ليعرض فلسفته وقدم له اضافة كرسي الفلسفة في جامعة «ايرلانجين» (Erlangen)، لكي يلقي دروسه في أثناء الصيف. وكانت تلك الفترة من الدروس عن معدن رجل العلم ثم التدرب على الحياة السعيدة (شتاء سنة ١٨٠٦). غير أن «شيلنغ» اتهم فيخت بسرقة الأفكار، وحصل بينهما الجفاء العلني، الذي أعلنه في «فكرة نظرية العلم والمصير الذي لاقته حتى الآن». لقد تخلى عن فيخت اضافة الى الطلاب، فلاسفة العصر، وكان عليه منذ ذاك أن يكافح وحيداً وأن يتابع وحده منطق أفكاره نفسها.

«نابوليون خان الثورة الفرنسية»

في سنة ١٨٠٦ حصل حادث هائل، فبعد تراجع نابوليون من روسيا، أعلنت بروسيا الحرب على فرنسا، فنشر فيخت «محادثات وطنية» اضطر على أثرها الى الهرب الى «كوبنهاغ» (حزيران ١٨٠٧)، ثم عاد الى برلين وأخذ يلقي خطبه الشهيرة على الأمة الألمانية، أيام الآحاد من فوق مسرح أكاديمية برلين الكبير وقد كانت تلك الخطب تجمع ألمانيا الأدبية كلها. وكان فيخت يعارض المفهوم الرومانطيقي للقومية الألمانية بمفهوم ألمانيا ديمقراطية لا يمكنها أن تتحرر من الاضطهاد الأجنبي الا اذا تحررت أولاً من أمرائها. الا ان احداً لم يكن يبالي بالتفاصيل، لقد أصبح فيخت رمزاً للمقاومة الألمانية.

وفي تموز- آب سنة ١٨٠٨ أصيب الفيلسوف بانهيار عصبي، فنصحه الأطباء باتباع العلاج في مياه تيبليتز Teplitz ، ثم عاد في وقت كان يجري فيه التفكير بانشاء جامعة في برلين. وفي سنة ١٨٠٩ أهدى الملك قصره الملكي للجامعة، وفي نيسان سنة ١٨١٠ عين فيخت عميداً لكلية الفلسفة.

«فيخت عميداً لجامعة برلين»
كتاباته الأخيرة

كانت دروسه تتناول عند ذاك وقائع الوعي (تشرين أول ١٨١٠- كانون الثاني ١٨١١)، والخصائص العامة لنظرية العلم (كانون الثاني- نيسان ١٨١١) ثم مصير رجل العلم، (صيف ١٨١١)، وعرف فيخت

المدافع عن المانيا نجاحاً جديداً، ولكنه عارض بقوة «شليرماخر» Schleirmacher الذي كان يشغل وظيفة عميد كلية اللاهوت والذي كان من أنصار الفكر الرومانطيقي. لقد عينّ فيخت عميداً بأكثرية صوت واحد، وما لبث أن وجد أمامه مجلساً أكاديمياً معارضاً لجميع مقرراته، مما حمله على تقديم استقالته.

غير أن تاريخ فيخت استمر في كونه تاريخ اكتشافاته الفكرية، تاريخ التجدد الحي في دروسه. وفي سنة ١٨١٢ قدم عرضاً جديداً عن نظرية العلم كأسلوب وحيد خليق بتأسيس نظام سياسي متفق مع الأخلاق، وأخلاقية متردية مستندة الى الدين، ثم جاءت دروسه عن المنطق الخفي ووقائع الوعي (١٨١٣)التي كان من شأنها أن اتهيىء عرضاً جديداً وختامياً لنظرية العلم، وبعده قدر الفيلسوف أنه أصبح بامكانه التقاعد. ولكن هذا العرض لم يكتب أبداً.

وفي شباط سنة ١٨١٣، جندت الحرب ضد نابوليون جميع الطلبة، وكان تفكير الجميع منصرفاً الى تأدية الخدمة العسكرية وقد أجابت صرخة «فيخت» في نظرية الدولة «على نداء الملك الى شعبه».

قال: «اذا كان المجد الأعلى يعود الى المدافعين عن الوطن، فانه من الجنون على عكس ذلك، ان نقاتل لكي نصبح خدماً للملك»، وكان النداء حول «الحرب العادلة» آخر عمل قام به فيخت.

«النهاية»

في برلين كما في غيرها من الأماكن، غصت المستشفيات، وراحت حمى التيفوس تجتاح العباد وذهبت زوجة فيخت تقدم عنايتها للمرضى،

فاصيبت بدورها بالعدوى. فلازم الفيلسوف سريرها ليلاً ونهاراً وبفضل العناية الالهية أبلت من مرضها. ولكن في كانون الثاني سنة ١٨١٤ أصيب فيخت بدوره بالتيفوس، وبعد ايام من المرض توفي في أواخر كانون الثاني سنة ١٨١٤ وله من العمر اثنتان وخمسون سنة.

ولم تلفت وفاته انتباه أحد، لأن حوادث الحرب كانت تشغل كل الاهتمامات. ولأن فيخت بعد المجد الذي بلغه في يينا أخذ ينحدر رويداً رويداً نحو النسيان.

«كان يلزم تأخر الزمن، وحكم التاريخ لكي تعطى ذكراه ما تستحق من العدالة، ولكي تظهر عظمة الآثار التي أتمها، وعظمة تأثيره السياسي والاجتماعي... ولكن تتحقق أخيراً كلمة «راحيل» التي قالت إن عين المانيا الوحيدة قد أغلقت على فراش موت الفيلسوف»[١].

---

(١)ـ «كزافيه ليون» في كتابه: فيخت وعصره، المجلد الثاني صفحة ٢٨٦ وهذه اللمحة عن حياة فيخت مستمدة بكاملها من كتاب كزافيه ليون التاريخي الذي نشرته مكتبة أرمان كولين في ثلاثة مجلدات.

أولاـ التطور الفكري:

المؤرخون جميعهم الذين انكبوا على تحليل فيخت لم يكتشفوا أسلوباً واحداً له عن العالم والوعي الانساني، بل وجدوا عنده عدة أساليب تتفق مع وجهات نظر متعددة كانت للفيلسوف عن الكون تبعاً لمختلف مراحل حياته، كما أن ليس لديه نظرية وحيدة، بل هناك تطور في نظرية فيخت.

يجري عادة تمييز ثلاث مراحل رئيسية في ذلك التطور:

أـ مرحلة فلسفة الذات أو المثالية المطلقة التي تمتد من سنة ١٧٩٤ الى سنة ١٧٩٩ (معركة الالحاد).

بـ مرحلة فلسفته عن الكائن أو الواقعية المطلقة وتمتد من سنة ١٨٠٠ الى سنة ١٨٠٢.

جـ وأخيراً، وابتداء من سنة ١٨٠٤ يتحقق تركيب المرحلتين الأوليين في فلسفة عن المطلق، وهي نظرية تماثل هوية الفاعل مع هوية الكائن.

وهذا التطور الذي هو، حادث تاريخي لا يمكن نكرانه، قد حصل بسبب انتقادات شيلنغ ثم هيغل من الخارج، ومن الداخل يظهر كأنه سلسلة من التعمقات المتتابعة في العلاقات بين الفكر والفعل، بين الماورائية والأخلاقية. بين متطلبات الفكر ومتطلبات القلب الانساني.

,ويجب علينا أن ندرس عن كتب تلك المراحل الثلاث عن فلسفة فيخت.

١ـ فلسفة «الأنا» أي «الذات»:

الصعوبة الأولى التي تواجه القارئ غير المؤمن في فلسفة فيخت تتعلق بنقطة انطلاقها التاريخي: ينطلق فيخت من «كانت» ويستمد منه أسلوبه اللغوي. ويجد فيه قضاياه ومصدر ايحائه، ونظرية العلم تشكل عرضاً موحداً للفلسفة الكانتية يوفق بين النقد الفكري الخالص والنقد العقلي العملي، ولكن في الواقع ،يكمن وراء ذلك التفكير البسيط التاريخي أكثر القضايا عمقاً في الفلسفة، التي يطرحها فيخت منذ بداية بحثه، وهي قضية الفلسفة نفسها كأسلوب موحد ومعرفة كلية الانسان، أو بتعبير أدق قضية وضع فلسفة قمينة بأن تجعل من الممكن ايجاد نظرية تسبر أعماق الانسان.

ـ كيف تنبثق القضية الفلسفية وراء القضية التاريخية؟ ان افتراضات الفكر الفيختي التاريخية لذلك هي التالية: يستحيل بعد «كانت» ان نتصور الماوراء الطبيعة كأنه امتداد للمعرفة العلمية عن الكون، كعلم الأسباب والمبادئ الأولى، وغرض الفلسفة معرفة الفكر الانساني الذي هو منبع كل علم وكل عمل. والأمر لا يقوم على نشر العلم بل على تأسيسه في داخل الانسان.

وهذا التبدل في الاتجاه يحدد «الانقلاب الكوبيرنيكي» عند «كانت»، اذ نحو سنة ١٧٩٠ كان الفلاسفة النقديون مجمعين بادىء الأمر على الاعتراف بأن «كانت» لم يكمل نظريته: فنقد الحكم jugement الذي كان يستهدف توحيد نظرية المعرفة مع التجربة الواقعية المتمثلة بالعمل، لم

يشبع نيته الأساسية فهو يتحدث عن الشعور بالجمال وعن الحياة العضويه اللذين لا يمكن أن يكونا مهما اختلفت العناوين الا علامتين لتعاطف أصلي بين الفكر والطبيعة. «ونقد الحكم» لا يتيح لنا أن نعرف الأساس المشترك لنفكر والأشياء. بل يتيح لنا فقط أن نحدس ذلك. أما الفيلسوف رينولد فهو أول من ميّز روح النقد الكانتي وأسلوبه. مؤكداً أنه يجب تجاوز الأسلوب لاكتشاف حقيقته الداخلية. ان توحيد فلسفة «كانت» وتأسيسها على مبدأ واحد غير مشروط كان الهدف الأول لكانت في أبحاثه. وكان يمكن لفيخت أن يكتفي دون شك بمؤلفِ رينولد عن «أساس المعرفة الفلسفية» لو لم تكن انتقادات جاكوبي ومايمون اللذين برهنا الواحد بعد الآخر أن الفلسفة الانعكاسية مدعوة الى أن تضيع في مثالية لا أساس لها، وأنها غير ملائمة قطعاً لتأسيس أية معرفة حقيقية وواقعية. غير أن تشاؤمية شولز المعروضة في كتابه: «الانيزيديم» هي التي حملت الى فيخت الزلزال الداهم القمين باخراجه من سباته الدوغماتيكي، والمناسبة، في تقرير بالانيزيديم (مطلع سنة ١٧٩٤) التي أتاحت له أن يعلن الخطوط الرئيسة لنظريته.

«مبادئ النظرية»

الفكرة الأولى لفيخت تقوم على أن أي مبدأ من مبادئ الفلسفة يجب أن يكون في وقت معاً فكرياً وواقعياً. مما يعني أنه لا يكفي ان نخترع فكره لكي نوحد الفلسفة توحيداً حقيقياً، واذا كان هنالك شيء مشترك بين طاقات الانسان جميعها، فان ذلك لا يشكل خاصة عامة بل ان الامر عبارة عن تعبيرات عن فعل أصلي تشكل مميزات له أو ظواهر خاصة به. ثم لا يلبث فيخت أن يحدد بأن مبدأ كهذا يعبر عنه جيداً بلفظة «الأنا».

ما هو المفهوم الواقعي للأنا كمبدأ من مبادئ الفلسفة وما هي المتطلبات التي يستجيب لها هذا المبدأ؟ المسألة توضع بالضرورة لأن فكرة تأسيس كل يقين على الأنا تبدو غير معقولة، اذ أليست الأنا مبدأ نسبية المظاهر؟ و«شخصانية» كل معرفة؟ وبالاختصار مبدأ فلسفة تشاؤمية؟ الأمر عند فيخت لا يتناول اطلاقاً الوعي التجريبي للأنا الفردية، وإنما الأنا الفكرية.

ما هي الأنا الفكرية؟ (Transcendantal).

لقد أعطاها سالومون مايمون تحديداً مشرقاً: فهو بعدما حلّل مبادئ المنطقية للفكر اكد في الدرجة الأولى على الهوية، وشدد على الهوية المنطقية: أ = أ، وعلى الهوية الفكرية التي هي وحدة الفكر مع نفسه كما تتم بواسطة الهوية المنطقية. فالهوية الفكرية هي اذن الحدس الذي يتوصل اليه الفكر عن وحدته بكل معناها الحقيقي. وهذه الوحدة هي التي يسميها فيخت «الأنا»، أساس كل معرفة. إلا أن «الأنا» ليست فقط الفاعل المثالي، للمعرفة، بل هي أيضاً المبدأ الحقيقي للعمل، وان تجربة العمل الفعال، ووحدة الفاعل الحقيقي مع نفسه بواسطة التأمل في نتاج عمله، تعطينا المظهر الحقيقي للأنا الفكرية الواقعية وهي ما يمكن تسميته اليوم: رجل الفكر، بمعنى ان الأنا هي بالنسبة للفلسفة مبدأ فكري (للمعرفة) وواقعي (للفعل في العالم) في وقت معاً.

نظرية العلم لسنة ١٧٩٤

العرض الأول للنظرية

المبادئ الأساسية لنظرية العلم لسنة ١٧٩٤ تتمحور حول هذه الوظيفة المزدوجة للذات: فهي (أي المبادئ) تطور، انطلاقاً من الأنا المعتبرة كمبدأ لكل حقيقة (الأنا المطلقة)، نظرية موحدة للمعرفة والفعل.

ويحتوي الكتاب على ثلاثة أقسام:

١ـ نظرية عن مبادئ الفلسفة.

٢ـ نظرية عن المعرفة المميزة.

٣ـ نظرية عن الفعل.

١ـ ونظرية المبادئ بعرضها نظرية الأنا واللاأنا قد اعتبرت لمدة طويلة من قبل الجمهور الفلسفي كمجمل لنظرية العلم، ففيخت ينطلق من واقع الوعي وبتفكير تجريدي، يحرر ذلك الواقع من جميع عناصره المحتملة ليتوصل الى ايجاد أساس الوعي، الذي ليس حادثاً (tatsache) واعياً، بل النشاط الأصلي الذي يشكل منبعه. ويجعله فيخت مماثلاً لوضع وجودي مطلق «أنا نفسي» ويعبر نهائياً عن ميزته المطلقة بالعبارة التالية: «أنا كائن لأني كائن»، وهذا المبدأ الأول مطلق في شكله وفي محتواه، يعني أنه في الوضع المطلق للوجود، يتطابق محتوى المعرفة تطابقاً مطلقاً: مع

الكائن نفسه، كما المعرفة المنطقية مع الوجود الحقيقي، وتلك هي الأنا المطلقة.

غير أن هذا المبدأ لا يسمح لنا رغم ذلك، ان نستنتج محتويات الوعي، ولأننا نتصور أن العمل الخالص للوعي، لا يستطيع أن ينتج أي محتوى، نشعر أننا مكرهون على وضع «لاأنا».

وأخيراً ولكي يوفق بين العمل الفكري الخلاق وشكل الموضوع، يكتشف مبدأ الانقسام «اني اضع في «الأنا» غير القابلة للانقسام، «لا أنا» قابلة للانقسام». وهذا التعبير المجرد للمبدأ الثالث يعني ببساطة ان الوعي والموضوع، وان الفكر والحدس تتداخل لتؤلف معرفتنا للكون. وان غرض القسمين الثاني والثالث من المبادئ الأساسية اعطاء محتوى لهذا المبدأ الثالث: استنتاج جميع أشكال الكون (نظرياً وعملياً) كأنه تعبير عن الدرجات المختلفة لتركيب الفكر والموضوع، «الأنا» و«اللاأنا».

٢- وذلك البناء المنهجي جداً للعالم والوعي تطور اذن في بادئ الأمر في نظرية عن المعرفة الحسية، مما يشكل القسم الثاني من «الغراندليج» (grandlage)، ويبدأ فيخت في بناء منطقي صارم. ولكنه صعب، باستنتاج أنواع الفكر وأشكاله الأكثر عمومية، والتي هي خمسة (التصميم، العلاقة، السببية، الجوهرية، واللامحدودية) وهذه الأنواع يكمل بعضها الآخر لتشكل في النهاية الشكل الكامل للفكر الحقيقي (الادراك).

ولكي نصل الى هذا الاستنتاج، يجب أن ندرك مبدأه وهذا المبدأ بسيط جداً: «يكفي ان نجد من جديد المطلق» الموضوع شكلياً منذ انطلاق الفلسفة كمثلها الأعلى، في الشكل الواقعي للوعي الحقيقي. وبالاختصار

تحقيق المطلق في الحياة، وهكذا لنفترض أننا نبحث عن المطلق في السببية فاننا سنتوصل الى نظرية اله فائق مفارق. هو السبب الأول للعالم، فاذا بحثنا عنه في الجوهرية تصورنا إلٰهاً ماثلاً في العالم. وأخيرا فان التحديد وحده (التركيب بين السببية والجوهرية، والمفارقة والمثول) هو الذي يعين الشكل التام لوعي الواقع الذي يشترك مع العالم بالتجربة الحسية وفي الوقت نفسه يفارقه ويسمو عنه كعمل حدسي يسمو فوق كل حقيقة.

وينطلق فيخت من استنتاجه الشكل الملائم للوعي الواقعي الى البناء في أسلوب لغوي من المعرفة الحسية: «استنتاج التمثيل» الذي أوحى الى هيغل مباشرة، كما استنتج أيضاً الشعور، والحدس، والادراك والمحاكمة والعقل، غير ان فيلسوفنا يدرك ان نظرية عن المعرفة الحسية لا يمكن ان تكون نظرية عن الأساس، ففي التجربة الحسية يدرك الكائن محنة سلبيته. وان الاحساس هو استنتاج موضوع غير قابل للتفسير، حتى عندما يسمو الى الشعور بجمال العالم.

٣- ويسند فيخت حقيقة الشعور الى الفعل، وفي هذا يكمن القسم الثالث: تمثيل الموضوع: دعوة الى الفعل، واذا أتمت الأنا تجربة «صدمة» تجاوزتها وأدخلتها في عملها باكتشافها ان مصيرها هنا ليس تحت الشعور، بل الفعل. وإن عملية الفعل تتطور حينئذ على الشكل التالي: الشعور بالجهد يمثل التركيب الحقيقي للأنا واللانا، ويصبح الجهد ميلاً عندما نعتبره تعبيراً عن موضوع. ثم يستنتج فيخت الشعور، ثم الطموح اللانهائي وأخيرا جميع عناصر الوعي الأخلاقي الفاعل، وعندما يفهم الانسان نفسه تماماً، يحقق وجوداً على مستوى كيانه: «فعلاً مطلقاً» وتكتمل الفلسفة عندما يحقق الانسان في حياته جميع امكانيات فكره.

هذه المجموعة المنهجية جداً، الغنية جداً في الواقع تمثل الفلسفة الأولى لفيخت المعروفة باسم فلسفة «الذات» أو «الأنا».

٢ـ فلسفة الكائن:

حاول فيخت بعد اتهامه بالالحاد أن يبين أن نظريته لا تتناقض اطلاقاً مع الدين، وأنها بالعكس لكي تفهم، تتطلب في أعماقها الايمان الديني، ويرد أيضاً على شيلنغ وعلى الرومانطيقيين ان الشعور بالطبيعة ومعنى اللانهاية حاضران في أعماق تفكيره، كما أن مصير الانسان لسنة ١٨٠٠ ونظرية العلم لسنة ١٨٠١ يعرضان على أحسن ما يكون النظرية الثانية لفيخت.

ومصير الانسان هو تجربة للتوفيق بين طموحات القلب ومتطلبات العقل، وتلك الجدلية عن الشعور والذكاء تحتوي على ثلاثة أقسام:

الشك، والتأمل، والايمان. فالشك يعبر عن قلق الانسان مأخوذاً بين نتائج تفكيره الصارم (نحن لا نفكر بموضوعية الا بالجبرية)، ومتطلبات قلبه (اننا نشعر بموضوعية اننا أحرار). ويحاول التأمل جهده فصل وجهة نظر الجبرية عن وجهة نظر الحرية، غير أن ذلك الجهد يبقى بدون نتيجة اذ يمكن ان نفكر الى ما لا نهاية بالحرية دون أن نبرهن بذلك على حقيقتها. فالتأمل لا يخرج عن نطاق الممكن. يجب على الفكر ان يستلهم الايمان لينفذ الى الكيان الداخلي للفرد، ولكي يمسنا في الواقع الحقيقي لحياتنا. ويستنتج فيخت مظهراً ميله لمصلحة حلولية اخلاقية [1]: «عندما تدفع

---

(١)ـ الحلولية هي المذهب القائل بأن الله والطبيعة شيء واحد وأن الكون المادي والانسان ما هما الا مظهران من مظاهر الذات الالهية. (المعرب).

المتطلبات الفكرية الفرد الى فعل حقيقي. اننا عندئذ نتصرف بكلية كياننا ويمكن القول ان الله هو الذي يتجلى في هذه التصرفات» أما «مصير الانسان» فيعرض مخططاً جديداً بالنسبة الى «غروندليج» سنة ١٧٩٤ انه ليس الموضوع، بل الكائن هو الذي يشكل أساس كل تأمل. ليس الحدس، بل هو الايمان، الشعور. وينتج من ذلك انطولوجيا (علم الكائن) جديدة، مطابقة تماماً لفلسفة الطبيعة لدى شيلنغ، أو فلسفة الايمان لدى جاكوبي.

هذا العرض الجديد لفلسفة فيخت أدّى الى اصابة معاصريه بالذهول، وبقي «جاكوبي» مغمى عليه تقريباً من التأثر، وراح شيلنغ وجميع الرومانطيقيين ينادون بحصول السرقة. أما فيخت فاكتفى باعتماد أسلوب الرومانطيقيين ليحملهم على فهمه، ورد على الذين، على غرار شيلنغ وبرديلي، زعموا اتمام أو إصلاح نظرية العلم، وأنهم يحررون فيها الروح من اللفظ كما فعلوا بالنسبة الى «كانت»، ويتجاوزونها من الداخل بواسطة حدس أكثر عمقاً. وكان رد فيخت أيضاً عميقاً: دعا قراء نظرية العلم الى أن يجدوا وراء فلسفة التفكير ووراء فلسفة الأنا حدساً بالكائن المطلق.

وعرض نظرية العلم لسنة ١٨٠١، يعطي شكلاً صارماً لهذا الاكتشاف للكائن المطلق. ونجد فيه الأسلوب التأملي لسنة ١٧٩٤ : وعدا ذلك يؤكد فيخت انه رغم اهتمامه بتغيير نقطة البداية لفلسفته فانه كان يجد نفسه مقاداً الى سلوك الطرق نفسها.

يحتوي عرض سنة ١٨٠١ على قسمين: ١)ـ تحليل لأساس المعرفة الفلسفية. ٢)ـ فينومولوجيا (علم الظواهر) عن الوعي الحسي والوعي

الأخلاقي- وان نظرية العلم لسنة ١٨٠١ مهما كانت صعوبتها الشكلية وهي فعلاً كبيرة، تظهر كجدلية حية للحرية والكائن ، وهي تاريخ للفكر الانساني المجد في تجاوز كل غيرية ، وكل كائن مهما كان جاهزاً لتأكيد استقلاليته في نظام من المعرفة الكاملة.

ولكن في الواقع، وطبقاً لمبدأ «الانقسامية» المطروح سنة ١٧٩٤ كمبدأ واقعي (المبدأ الثالث) لكل فلسفة فان الحرية لا يمكن أن تتحرر من الكائن الا اذا تآلفت معه: لا بانكاره بل بحلولها فيه، لكي تصبح «حرية مادية»، حرية فعل ملائمة للتأثير في العالم وتجاوزه وهي تطوره.

١- ويظهر القسم الأول في تحليله للمعرفة الفلسفية في بادئ الأمر الشكل الخالص للذاتية، أو العودة الى الذات التي ميزت تفكيره بشكل عام، ان الذاتي بتفكيره في نفسه يكتشف أنه ليس خالقاً للحقائق التي يشاهدها، بل انه بالعكس مدفوع في سلسلة من الاكتشافات، اننا نفهم ما نقدر عليه لا ما نريد، وبالاختصار ان الكائن المطلق للمعرفة هو أعمق من الأنا (الذاتية) وهذا الكائن يتميز كفعل مطلق للفكر وكاكتشاف للكائن في وقت واحد. الفكر يمتحن الكائن في شعوره بالصمود أو اليقين. المثال الأعلى والواقع، والحرية والكائن، تتمازج في القضية الأساسية للمعرفة كقضية اكتشافات حقيقية.

٢- وعندئذ تبدأ الفينومينولوجيا، فالمعرفة الفلسفية يجب أن تكون في الأساس تامة وغير معروفة (هي في حد ذاتها لا- معرفة)، وهذا الكمال يسمح بخلق مبادئ الحيز والزمن، والمادة والشعور، والفرد، والميل، والارادة والذكاء.

ولكن وراء تلك الفينومينولوجيا العامة (عن العالم الحسي، والعالم الفكري) تتوطد اونتولوجيا. وان معرفة الحوادث هي في الأساس كمال مطلق: «لاـ معرفة» وفينومينولوجيا سنة ١٨٠١ تاريخ لمختلف تحديدات الكائن المطلق.

ان النظرية الأولى لفيخت كانت مثالية مطلقة: وقد سميت الثانية كذلك لأنها تعارضها بواقعية مطلقة.

٣ـ فلسفة المطلق:

نظرية العلم لسنة ١٨٠٤ التي تحددت منذ البداية كعرض للمطلق، تعرض تركيباً أكثر سمواً وأكثر عمقاً من الشكلين الأولين لنظرية فيخت (أي سنة ١٧٩٤ و١٨٠١)، فكيف يمكن التوفيق بين فلسفة الوعي وفلسفة الكائن؟

يدعونا فيخت الى تجاوز التعارض بين الفاعل والشيء الذي يميز كل تجربة حسية. كما يدعونا أيضاً الى تجاوز الوحدة النسبية بين الحرية والكائن التي تتم في كل فعل في هذا العالم (حيث الحرية مكبلة، وحيث الكائن مفصل ومشوّه فكرياً بتأثير العمل البشري،العمل الاخلاقي الواقعي) لأننا في الأساس نجد ان كل عمل يبقى دائماً غير تام، ولا يحل مطلقاً المسألة الماورائية للحرية المطلقة والكائن المطلق، أما عبقرية فيخت فتكمن في أنه رأى ان نظرية الفعل في العالم لا يمكن ان تحل جميع مسائل الفلسفة.

مسألة المطلق لا يمكن ان تحل الا من خلال نظرية عن المعرفة الفلسفية، لأن التفكير المؤثر حينذاك في التفكير يصبح، بنتيجة ذلك تفكيراً مطلقاً. وان نظرية العلم الفلسفية هي نفسها نظرية فلسفية، وما

تقوله عن العلم يمكن ان ينسب فوراً اليها. وبالاختصار انها النظرية المطلقة. ذاك هو مبدأ نظرية فيخت لسنة ١٨٠٤.

وهذا العرض يحتوي على قسمين:

(١)- نظرية العقل أو الحقيقة.

(٢)- الفينومينولوجيا.

(١)- انطلاقاً من هذا السؤال الأولي: كيف نعرض المطلق؟ يذكر فيخت سلسلة من التحديدات الجزئية للمطلق، يكمل بعضها البعض: فالمطلق بالنسبة الى الواقعية هو غرض المعرفة، وبالنسبة الى المثالية هو العلة، السبب، وبالنسبة الى واقعية شيلنغ العليا، فان المطلق هو هوية العلة - الشيء الموضوع أساسا كجوهر غير معروف من قبل المعرفة. وبالنسبة الى المثالية العليا (المطابقة تماماً تقريباً لوجهة النظر التي عبر عنها هيغل) فان هذا الجوهر هو في حد ذاته معرفة. لكن يبقى على الفلسفة الحقيقية ان تعرف كيف أن أساس كياننا يمكن ان يجد تعبيره التام في المعرفة.

(٢) - وهذا الأمر تتكفل ببيانه فينومولوجيا الادراك الفلسفي اذ لم يحدث في تاريخ الفلسفة ان اعطي تحديد دقيق جداً ومنهجي لتجربة التأمل. وفيخت يبين كيف ان التفكير هو قضية اونتولوجية من الاكتشافات التأملية، وكيف أن اكتشافاته التي تتناول الجوهر نفسه لهذه القضية، هي اكتشافات مطلقة لذواتنا ينبثق منها في ذواتنا شعور من الغبطة العميقة. ان فلسفة فيخت تستند الى نظرية الغبطة عن طريق المعرفة. وهي قريبة جداً في هذه الناحية من نظرية سبينوزا. لكن فيخت يزعم أيضاً انه أكمل

اخلاقية سبينوزا بنظرية الفعل الأصلي المماثلة للحرية الخلاقة للخطاب الانساني «ذي المعنى» ومبدأ الانتقال من الله الى الانسان. وان نظرية الفعل الأصلي تلتقي مع اونتولوجيا اللغة الفلسفية لتحقق الوحدة العميقة للانسان مع المطلق الذي يحمله في ذاته. وتحقيق تلك الوحدة يجلب الغبطة ويشبع اهتمامنا الفلسفي الأسمى.

«فلسفة العمل»

نظرية العلم ليست سوى مركز فلسفة فيخت الذي يشرح في مكان آخر نظرية واقعية جداً عن الوجود البشري، نظرية عن الحرية كقوة حقيقية لتطوير العالم عن طريق الصناعة وتعديل العلاقات الانسانية نتيجة «للتأثير الاخلاقي» وبالاختصار فلسفة حقوقية وأخلاقية.

فيخت في فجر تفكيره وضع مبدأ ان حرية الفكر ليست شيئاً دون حرية العمل. وحده العمل يعطي للانسان وسيلة التعبير تعبيراً تاماً. وليس رجل العلم سوى صورة باهتة من التاريخ اذا لم ينحدر عملياً الى الساحة. تحرير الانسانية من المظالم الاجتماعية ومن السلطة الاستبدادية للأمراء يتطلب ان تترجم الأفكار الى أفعال. وان كتيبه العلمي المسمى: «مطالبة بحرية الفكر» الصادر سنة ١٧٩٢ يشكل احتجاجاً صارخاً ضد رفض السماح بطبع كتاب «كانت» عن «الدين في حدود العقل البسيط»، وقد حمل فيخت مستشاري الأمير مسؤولية الأغلاط المرتكبة، والثورة ضد كيان الدولة الذي يمكن ان تتسبب بها. لأن لا الدولة- أضاف - ولا التاريخ بشكل عام يمكن ان يكونا قضاة للحقائق الأخلاقية والدينية، فهي تدعي الى المثول أمام محكمة أخرى، هي المحكمة الداخلية للعقل الذي

هو اقطاعة الرجال الأحرار جميعهم.

وكان أيضا فكراً نضالياً ذلك الذي عبر عنه في المساهمات الهادفة الى تصحيح آراء العامة عن الثورة الفرنسية الصادر سنة ١٧٩٣، وفيه يقف فيخت ضد منظري الوضع الراهن والثورة المعاكسة، مدافعاً عن مبادئ الثورة باسم مبادئ العقل كما قال: «الثورة وحدها تسمح في مجتمع تسيطر عليه الامتيازات غير العادلة بأن تضع أسس «حكومة واخلاق افضل» وباعطائنا الوسيلة للتوصل الى ذلك». أما المبدأ الأساسي للعقل الذي باسمه برر فيخت الثورة الفرنسية، فهو مبدأ الحرية الذي يتوطد فينا كحق طبيعي بدائي لا يمكن التخلي عنه، والذي يجد تعبيره كشرط للعدالة الاجتماعية (المساواة) والمجموعة البشرية (الاخاء). ان رغبة فيخت في القيام بعمل تاريخي واجتماعي كانت تدفعه في كتاباته الأولى، وان خاتمة دروسه الشهيرة عن مصير رجل العلم لسنة ١٧٩٤ تعبر عن تلك الرغبة بوضوح: «العمل، العمل، ذلك هو مصيرنا في هذا العالم».

وقد حملت فلسفة العمل اسم «العلم الفلسفي الحقيقي»، وفكرتها العامة، وهدفها النهائي يتناولان اعلان المبادئ التي تسمح بتوحيد جميع الأفراد في مجتمع على مستوى الجنس البشري بأكمله، وقد اتبع هيغل الغاية نفسها عندما تحدث عن ايجاد «وعي ذاتي عالمي»، وراح فيخت في نطاق عنايته بأن يكون ذا فعالية، يفكر بالوسائل الحقوقية، والواقع الاجتماعي، وطبيعة التاريخ وباختصار بالحق المدني، والقوانين الكنسية، والحق الدولي العام التي يمكنها وحدها ان تمنح قاعدة واقعية لهذا المثل الأعلى للاخاء الانساني، وفي تحديد الأطر، وايجاد الوسائل لتحقيقه.

كان الشكل الأول لنظرية العمل، شكل نظرية حقوقية مستقلة تماماً عن علم الأخلاق، وفي تاريخ الحق وتاريخ الفلسفة يعود الفضل لفيخت في فصله الحق عن الميدان الأخلاقي، وفي تكوين الفكرة الديمقراطية تماماً عن حق علماني، وفي أنه حرر أخيراً مبدأ العلم الاجتماعي بكامله في العصر الحاضر: أي مبدأ البحث الايجابي والموضوعي تماماً لعناصر المجتمع، بالاستقلال عن كل محاكمة أخلاقية.

وان نظرية «الحق الطبيعي» (١٧٩٧) التي أغنت ـ بما لا يقاس ـ من نظرية «كانت» تشكل تبريراً لوجود المجتمع، واعادة بناء عناصره، انطلاقاً من حتمية الوجود الاجتماعي. ان الأمر يتناول اظهار امكانية نشوء نظام اجتماعي ما، لا يمس بشيء الحريات الفردية.

نستشف وراء فيخت في بادئ الأمر «روسو» ثم الثورة الفرنسية، ويبين فيخت ان مفهوم «الفردية» هو مفهوم قائم على «ردة الفعل المتبادل» لأن الفرد بحاجة كي يستيقظ على الانسانية ـ الى حافز خارجي: أي الثقافة «الانسان ليس انساناً الا بين الناس». والحياة الاجتماعية ليست ممكنة الا «اذا حدد كل فرد حريته بفكرة امكانية وجود حرية الغير». ومن ذلك يستنتج فيخت مبدأ الجسد ـ الخاص corps - propre (Eigenes leib) كوسيلة للفعل الفردي، وفكرة التأثير كشكل وحيد ممكن لتأثير حرية ما، في حرية أخرى. وأخيرا فكرة الدولة كتجسيد للارادة العامة وكضمان (بقوتها الحقوقية) للعلاقات القانونية بين الأفراد. وهكذا يصل فيخت الى نظرية اشتراكية تماما: المجتمع جهاز اجتماعي يملك بهذه الصفة قيمة خاصة، وعلى الفرد أن يكون عضواً كاملاً فيه.

والنظرية «الأخلاقية» لسنة ١٧٩٨ امتداد لنظرية الحق، وهي تملك بالمقابل صفة اجتماعية بارزة جداً. وان مسألة الأخلاق تطرح على الشكل الآتي:

حققت العدالة بين الأفراد وحدة موضوعية: الأفراد جميعهم متساوون امام القانون. لكن تلك الهوية الموضوعية تفترض تعددية الأفراد. وبعبارة أخرى، اذا كان الحق يجبر الأفراد على اتباع تصرفات مماثلة فهو يسمح بوجود اختلاف داخلي كيفي يؤدي من وجهة النظر الذاتية والخلقية بنوع خاص، إلى أن الأفراد يمكن أن لا يتعرف بعضهم الى ذواتهم في ذات الآخرين، وتماثل الطباع يمكن أن يفضي الى عدم تفاهم ذاتي. غرض الأخلاقية يقوم على جعل الأفراد يشابه بعضهم البعض داخلياً، وعلى نشوء مجتمع ذاتي، حقيقي على المستوى الانساني.

إننا نرى إذن أن هدف علم الأخلاق ليس الفرد كما عند «كانت»، بل الانسانية. والميزة الاجتماعية الطاغية على أخلاقية فيخت «هي أن الحياة لا تستحق أن تعاش الا اذا كانت في سبيل اتباع الأهداف الخلقية للانسانية»، وان هدف الخلقية السير نحو هدف اجتماعي.

والسير نحو ذلك الهدف يتطلب سمو الفرد. وبالتالي سمواً في القيم الأخلاقية للوجود الاجتماعي: لأن مادة الفعل الخلقي هي قبل كل شيء المجتمع، والفرد في تقدمه بالميدان الروحي يمنح نشاطات المجتمع وتأثيره الاجتماعي صفة انسانية سامية. وهكذا يمكننا استخراج المبدأ الأساسي لخلقية فيخت، التي ليست خلقية الايمان الشكلي كما هي، عند «كانت» انما خلقية التقدم، وبالتالي، فان الوسيلة الفضلى للتقدم هي الثقافة. ومن

ذلك ندرك الأهمية الرئيسة التي يعيرها فيخت لمفهوم الثقافة، وأساليبها، مستوحاة من الأساليب النشيطة، لصديقه «بيستالوزّي»، وتنظيمها على مستوى المجتمع. والثقافة وحدها تحدد السمو الروحي للفرد الذي من نتائجه الأولى جعل طباعه انسانية (تقدم اجتماعي). ووحدها تلك الانسنة تستطيع بدورها ان تؤدي الى تحسن الكيان المدني للدول. وعلى نطاق الانسانية الى اتحاد للدول مؤسس على احترام الحقوق الدولية وحفظ السلام. ولهذا السبب يتوجه فيخت في عدة مناسبات الى مجموعة العلماء التي تشكل نوعاً ما مركز العقل العالمي، وروح الانسانية الحي، والمقر الذي يشع منه نور المثل الأعلى. أما أخيراً فان دور الكنيسة الذي يعتبره فيخت عنصر الثقافة الوطنية، يقوم على نشر ذلك المثل الأعلى بين: أعمق طبقات المجتمع، تلك التي لم تتفتح للثقافة الوطنية ولكنها تبقى حساسة قبل كل شيء لثقافة من نوع العاطفة والايمان، وكما نرى فان ما يتفرد به فيخت بالنسبة الى «كانت» هو أنه وضع اخلاقية واقعية، وتحقيق الانسانية على نطاق المؤسسات الاجتماعية والمجموعة الحقيقية للقلوب، لا انسانية شكلية تتجمع حول صفاء النيات.

والنظرية الحقوقية والنظرية الخلقية تستكملان عنده بنظرية اقتصادية: الدولة التجارية المغلقة، (نهاية سنة ١٨٠٠) التي كانت على ما يبدو عملا ظرفياً، أي مستوحى من أن يكون ذا فعالية فورية. فالقضية بالنسبة لفيخت تتناول اصلاح الوضع المالي لبلاده، وتطبيق نظام اقتصادي يتفق مع الحق والأخلاق. والكتاب مهدى الى وزير المالية الاقتصادي «ستروينسى» Struensée وفيه يؤكد فيخت في الميدان الاقتصادي على مبدأ التنظيم الإجتماعي ويضع أسس نظام اشتراكي. فهو متأثر تأثراً

شديداً بغراشوس بابوف Gracchus Babœuf وببلاغة الدستوريين الفرنسيين. يبحث في توزيع جديد للأراضي والثروات، عن أسس مجتمع اقتصادي يتفق مع الأخلاق، وهو يقف من جهة ضد الليبرالية الاقتصادية المبنية على الحرية التامة للأسواق ومبدأ المزاحمة. وتلك الليبرالية تؤدي بالتجار إلى أن يقضي بعضهم على بعض بالافلاس، وعندما يكون الأمر متعلقاً ببلدان منتجة متزاحمة فهي تقود تلك البلدان الى أن تعلن الحرب بعضها ضد البعض الآخر، الليبرالية الاقتصادية هي الحرب بين الأفراد وبين الأمم، والزبائن يختارون بعض التجار، ويدفعون بالآخرين الى الافلاس. غير أن فيخت يقف من جهة أخرى ضد النظام «المركنتيلي» حيث يتكتل التجار في احتكارات تفرض بعض المنتجات على المستهلكين مهما كان نوع تلك المنتجات، ومهما كانت درجة الحاجة اليها، ولا تكتفي بأن تفرض أسعاراً مرتفعة للبيع، بل تفرض أيضاً أسعاراً متدنية جداً، مما يسمونه في الداخل نظام الاحتكارات وفي الخارج النظام الاستعماري، وبالاختصار ان حرية التبادل والمركنتيلية مرتكزتان على مبادئ تهين الاخلاقية.

ومقابل ذلك يقترح فيخت اشتراكية الدولة، لأن الدولة وحدها التي هي فوق المصالح تستطيع، أن توجه الانتاج الاقتصادي نحو الاحتياجات العامة للمجتمع وتصون في وقت معاً مصالح التجار ومصالح المستهلكين. ولنوضح بأنه اذا كان صحيحاً القول مع «شمولّر» Schmoller ان فيخت هو «اول من أدخل الاشتراكية في الاقتصاد الوطني» فان تلك الاشتراكية ترتكز على الملكية الفردية الموروثة من الثورة. وهي تقترب من النظرية الحالية للنظام الفرنسي الموجه (حيث تقتصر الدولة فقط على توجيه الاقتصاد الذي يبقى بحد ذاته فرديا) أكثر بكثير مما تقترب من

الماركسية ذاتها والدولة التجارية المغلقة، وهو مؤلف دقيق جداً تعطي النظرية الفيختية عن العمل جميع مداها وأبعادها.

وفلسفة العمل لفيخت أبعد من ان تكون مغلقة اذ لم تبق حادثة في عصره غريبة عنها. فكان فيخت دائماً يحاول ان يتخذ منها موقفاً، ولكن موقفاً ينفرد به ويستحق أن يشار اليه، وسواء أكان الأمر يتناول معركة الالحاد وتأثير الرومانطيقيين الذين أوحوا لفيخت نوعاً من الصوفية أم الصفة الدرامية للحوادث (الحرب ضد نابوليون) فان كتاباته تتميز بطابع جديد من الغبطة والصوفية وبفنائية تستشف النبوة، وبلهجة تبشيرية دينية، وكلها تطبع ايضاً منشوراته الأولى.

وفي سنة ١٨٠٦ وجه فيخت الى الحكومة مذكرة حول تطبيق البلاغة على الحرب الحالية، وفيها نعت نابوليون (الرجل بلا اسم) بالمغتصب. وفي تموز سنة ١٨٠٦ ظهرت في احدى صحف برلين «المحادثات الوطنية» وقد تناولت مسألة الثقافة السياسية للشعب، معلنة افلاس الروح الانسانية في علاقات الدول. وداعية الى نظرية الخلاص العام. ولكن «الخطب الى الأمة الالمانية» الصادرة سنة ١٨٠٧ هي التي ستعطي فيخت شهرته كمبشر شعبي كبير، وكنبي للروح الالمانية نوعا ما، وكفيلسوف توتوني. وفي الواقع، ان تحليل النصوص يكشف عن دفاع عن الثورة الفرنسية، واذا كانت «الخطب» في الواقع احتجاجا ضد نابوليون، فذلك لأن «نابوليون خان بونابارْت» والمثال الأعلى للثورة وعندئذ يعلن فيخت نداء يدعو فيه الألمان لأن يصبحوا بدورهم دعاة للمثال الأعلى للحرية.
ذلكم هو معنى ذلك النداء الى «الأمة الألمانية» التي لم تكن بعد قد وجدت زمن فيخت (لم يكن يوجد حينئذ الا مجموعة متعددة من

الامارات) وفي نظر الفيلسوف لم تكن تلك الأمة لتتوحد الا بعد سقوط الأمراء ووضع دستور ديمقراطي حقاً. انه نداء للديمقراطية الألمانية. وقد بين احد أوائل محلّلي «فيخت» وأكبرهم كزافيه ليون بطلان التحليل الهتلري لفيخت، ان الخطب موجهة ضد المفهوم الرومانطيقي للقومية الألمانية وتقدم بمعارضتها مفهوماً وطنياً لألمانيا ديمقراطية حقا[1].

ووراء تلك الأحداث ومن خلالها، يحاول فيخت أيضا التفكير بكل صفاء، في أسس فلسفته عن «العمل» كما يثبت نظامه عن الحق ونظامه عن الأخلاق لسنة ١٨١٢ـ ١٨١٣، ففيخت يجتهد ان يوضح مبادئ «الوعي الجماعي» و«القوانين الاجتماعية والتاريخية»، وهو يعارض شيلنغ الذي يرى فيها تعبيراً عن القوى العمياء للطبيعة وعن جبرية التاريخ.. فالمجتمع والتاريخ لا يمكن ان يكونا لدى فيخت الا خلقاً من صنع الانسان حيث يجهد العقل في تأكيد حقوقه، والحرية في تحقيق اغراضها. فالمجتمع والتاريخ ليسا عقبات في وجه تحقيق الحرية، بل هما الشرطان لكل عمل فعال وحقيقي، ان فيخت يجد فيهما بالأحرى عامل وصل بين الطبيعة والفكر، ووسيلة في خدمة حريتنا.

وأخيراً فان نظرية «الدولة» لسنة ١٨١٣ هي التي عبرت عن وجهة النظر الأخيرة للفيلسوف عن هذا العالم الواقعي الذي هو عالم الفعل الانساني. وقد ذكرها بمناسبة دخول المانيا الحرب ضد نابوليون. وقد حدث ان تفكيره اصطدم حينئذ مع أكثر الحقائق مأساوية والمسألة التي جرت معالجتها كانت مسألة شرعية الحرب. «فرد» على النداء الذي وجهه

---

(١)ـ ك. ليون: فيخت وعصره، الجزء الثاني، المجلد الثاني. صفحة ٧٨.

الملك الى شعبه وفيه يدعو العاهل الأمة الى الدفاع عنه، يقول فيخت آنه ليس من الشرعي القتال من أجل ملك، وان الحرب الشرعية الوحيدة هي حرب الشعب في سبيل حريته: حرب التحرر الوطني. ان فيخت باكتشافه هنا حقيقة عظيمة لم يكف التاريخ المعاصر عن تأكيدها الا وهي ان الحروب الخارجية تشكل مسببات مباشرة لتغييرات داخلية داخل البلاد، يعتبر حرب التحرر الوطني ظرفاً ملائماً ونوعاً ما وسيلة الهية لمنح الشعب وعيه لنفسه كحقيقة سياسية. لأن مثل تلك الحروب تدفع غالباً بالديمقراطية نحو التقدم. وهو يرى في حرب سنة ١٨١٣ ضد فرنسا الامبريالية مقدمات اقامة نظام ديمقراطي في المانيا. كتب فيخت: «في بلاد ذات انظمة اقطاعية تفرز الحرب الوطنية بالضروة ايديولوجية ثورية» وذلك المثال الأعلى الجديد هو الذي كان فيخت يرغب في تثقيف الجنود به.

لقد قيل ان فيخت كان متقدماً على عصره. مما يفسر كونه بقي مدة طويلة غير مفهوم، ولكن تفكيره يضيء اليوم بشكل خاص عصرنا الحاضر، ونظريته عن العمل لا تزال تلهم فلسفتنا المعاصرة.

ونجد من واجبنا كما يرغب «م. غورفيتش» (Gurvitch) في كتابه «النظام الفيختي في الأخلاق الموضوعية» ان نرسم خطا بيانيا عن فلسفة فيخت العملية، موازياً لخط فلسفته التأملية. فنلاحظ ظهور فلسفته الدينية في نظريته عن العلم لسنة ١٨٠٤ وخاصة في كتابه: «التدرب على الحياة السعيدة لسنة ١٨٠٦» تلك الفلسفة التي لم يكن هنالك في الظاهر ما يجعلنا نتوقعها، كما نلاحظ تحولاً أكيداً من أخلاقية ذات صفة اجتماعية نحو اخلاقية ذات صفة دينية (نظرية الأخلاق لسنة ١٨١٢).

بينما ان خلقية «فيخت» لسنة ١٧٩٨ ظهرت كأنها سير نحو العمل الاجتماعي والتاريخي، فهدف الخلقية قائم على تصور مجتمع حقيقي من البشر غير مؤسس فقط على وحدة الحق المدني بل على التوافق بين العقول النيرة، وعلى الوعي العام الذي ينفرد العلماء بحمله في أنفسهم. وعلم الأخلاق حدد سنة ١٨١٢ كأنه مسيرة نحو الدين، والعمل الخلقي الحقيقي متلازم مع التجربة التي نكونها عن الحياة الدينية. والعقل العملي معتبر كأنه تجسيد للكلمة. وعلم الاخلاقية ليس شيئاً آخر غير التخلي عن كل ارادة فردية (او انكار الذات) والمشاركة في الارادة الجماعية. ان الله هو الذي يتصرف فينا وبنا. ونظرية الأخلاق تنتهي الى ما سماه فيخت سنة ١٨٠٠ حلولية اخلاقية او «روحية اخلاقية». وبالنسبة لسنة ١٧٩٨ فان محتوى الوعي الأخلاقي قد تغير تماماً، اذ ان الوعي اصبح متماثلاً في ذلك الوقت مع الادراك الخالص للواجب. اما الآن (في سنة ١٨١٢) فقد صور بانه الهام يثير فينا الحيوية عندما يكون لدينا الشعور بتحقيق مصيرنا الصحيح. وكف الحافز الشكلي عن ان يكون أساس الأخلاق، بل اصبح فيض النعمة، والوحي الديني، والشعور بالمشاركة في الحياة الكلية والخلاقة، واخيرا فان قيمة الأخلاق لا تكمن اطلاقاً في التأثير الفعال في العالم، وفي التحولات الاجتماعية والتاريخية التي يمكن ان نتصورها حتى ولو كانت نتيجة الثقافة التي يمنحها الفيلسوف للناس الآخرين الذين يحققون بدورهم اصلاحات ضرورية بشكل معقول في الطباع والنظام، ان قيمة الأخلاق تقاس باتساع التجربة الخلقية التي بواسطتها يشعر الانسان في كل برهة من حياته الخاصة بحضور داخل ذاته أكثر عمقاً من نفسه، وبحياة مقدسة توحي له تصرفاته وتغذي أفكاره.

هناك تطور عند فيخت بمعنى انَ جوهر الأخلاق ليس في التأثير في العالم، بل في الاتصال الصوفي الذي يتممه. واذا كان بامكاننا أن نحلل هذا التطور بأنه انتقال من خلقية شكلية الى خلقية موضوعية فليس ذلك لأن غرض النشاط العملي للانسان أصبح سنة ١٨١٢ أحسن تحديداً منه في سنة ١٧٩٨، (فالأمر ليس كذلك)، بل لأن الموضوع الخلقي ليس موضوعاً شكلياً محدداً بالخضوع للواجب، بل هو موضوع حقيقي يجد مادته في نفسه من خلال فيض التجربة الدينية التي يصفها فيخت بأنها مشاركة أصلية في الحياة الكلية للفكر.

أما الآن فلكي نحيط بتطور النظرية الفيختية في مجملها، نتصور أن الانتقال من فلسفة «الأنا» الى فلسفة «المطلق» وتحول الفكر الخلاق من تحديداته الخاصة الى فكر متنبه لتجلي الخالق، يتناسبان جيداً مع انتقال قدرية نفسية الى خلقية النعمة. وهذه النعمة تنطلق دون شك من أعماق الذات الا انها تتجاوز بلا نهاية الحرّية البشرية.

وليست الحرية هي الخلاقة في نطاق الفكر كما في نطاق الفعل. بل ان الكلمة الالهية هي الغاية النهائية للفلسفة وعلم الأخلاق. والموازاة بين تطور نظرية العلم ونظرية الفعل تبدو ظاهرة جداً.

ويعود الى المؤرخ واجب اظهار التطور الجاري باعتباره خَلقاً غير منظور ناتجاً عن أعمال الفلاسفة ذات الأساليب المختلفة أحياناً، والأفكار المتعارضة تعارضاً ظاهرياً. وبعد شيلنغ والرومانطيقيين الألمان تحدث مؤرخون للفلسفة مثل «بوترو» Boutroux وديلبوس Delbos وآندلر Andler ولاسك Lask عن فيختين: احدهما قومي وانساني، والآخر

صوفي لا عقلاني. اما في الواقع فان فيخت أوجد فقط تيارين متضادين: احدهما من وحي عقلاني يصعد الى «سبينوزا» و«ليسينغ» حتى يصل الى «هيغل» الى نظرية المطلق، والآخر يستوحي «جاكوبي» والرومانطيقية الألمانية ويصل الى اللاهوت التأملي لعمانوئيل هرمان فيخت (ابن فيلسوفنا الكبير) الذي هو نفسه نابع من نظريات الفلاسفة اللاعقلانيين مثل ك. بارت (Barth) وكوغارتن (Cogarten) وعمانوئيل هيرش (Emmanuel Hirsch).

ولكننا اذا أخذنا بعين الاعتبار ذلك التطور في حالته النهائية، فان مسألة التاريخ التي تطرح نفسها، تصبح معرفة ما اذا كنا نفهمها أو لا نفهمها كتعميق متطور للحقيقة الواحدة نفسها. ويعرض فيخت أوجه فلسفته كأنها برهات من التأمل المستمر. ولم يتنكر اطلاقاً لنفسه: ان ذلك يشكل حادثاً تاريخياً يؤكده التحليل الفلسفي للنظرية العامة لفيخت.

اذا كان يوجد اذن نظرية موحدة، طريقة فيختية،(١)

كيف يمكننا ان نعبر عنها؟

ثانيا: وحدة النظرية

من الحقائق التقليدية تقديم نظرية فيخت كفلسفة الذات (المثالية الذاتية)، تعارضها فلسفة الطبيعة «لشيلنغ» (المثالية الموضوعية)، والتي أكملتها نهائياً فلسفة المطلق، «لهيغل» (المثالية المطلقة)، وذلك التقديم

(١) ذلك التفريق بين وجهة النظر القائلة: ان التاريخ في طريق التكون (وجهة نظر التقطع (discontinuité) ووجهة النظر القائلة: ان التاريخ قد تكون نهائيا (نظرية الاستمرار) قد عرض بجلاء من قبل «غيرول» (gueroult) في تطور نظرية العلم لفيخت ونظامها (المجلد ٢ صفحة ١٦٣) حيث نجد النظرية الكاملة عن تطور فلسفة فيخت.

يعبر عن فكرة هيغل التي تماثل فلسفات التاريخ جميعها مع مجموع الأفكار الضرورية للارتفاع الى وجهة نظره، لقد كتب : «يوجد هنالك شفافية بين فلسفة وأخرى من وجهة نظر جوهرها الداخلي» غير ان الحقيقة التاريخية تجبرنا على القول انه لم يكن هناك شفافية بين فلسفة هيغل ونظرية فيخت، لأنه اذا كان من الصحيح تاريخياً ان فيخت لم يكف عن معارضة شيلنغ فاننا نعرف، منذ نشر «المؤلفات الكاملة» لفيخت سنة ١٨٣٤، ان فلسفة فيخت تكمل نفسها بنفسها، من خلال «اونتولوجية» الكلمة ونظرية «الغبطة» التي تمت بشروحاتها الفريدة جداً من نوعها الى «معرفة النوع الثالث» لدى «سبينوزا»، أكثر مما تمت الى المعرفة التصورية[1] المطلقة لدى «هيغل».

١ـ فلسفة المطلق:

الميزة الأولى العامة لتطور فيخت تقوم في البحث الثابت في كل وقت من الأوقات في نظام متكامل. هنالك نظام سنة ١٧٩٤، ونظام سنة ١٨٠١ ونظام سنة ١٨٠٤، والفكرة تعبر في كل دقيقة عن رغبة في الاكتمال، عن ارادة مطلقة. ونظرية العلم فيما يتعلق بالنية الروحية أو بشكلها الدوغماتيكي يمكن ان تجد تحديداً لها فيما وضعه «فيخت» لذلك سنة ١٨٠٤، فهي تظهر دائماً كأنها عرض، للمطلق، أعني. ان فيخت كان الى أبعد من التحليلات «الانتروبولوجية» التي تتناول مختلف أحداث الوعي الانساني، والوعي التأملي والشعور بالجهد، والميول، والارادة،

---

(١)ـ طريقة فلسفية تقر أن الكليات لا مقابل لها في الخارج، وانها من نتاج العقل «المعرب».

والوعي الخلقي. وابتداء من سنة ١٨٠٤ الوعي الدينيكان يحاول تحديد المعرفة الفلسفية الخاصة للمطلق، اما الخدمة المقدسة الحقيقية فهي في نظره التحليل الحلولي نفسه.

٢ـ وحدة «النظرية» الفيختية:

من ناحية تعدد العروضات التي تتناول نظرية العلم يوجد دائمًا وحدة مسألية هي وحدة الموضوع والغرض، وأبحاث فيخت سواء تعلقت بالتعارض بين «الأنا» و«اللاذات» (١٧٩٤)، أم بين «الحرية والكائن» (١٨٠١)، أم بين المثالية والواقعية (١٨٠٤) تعتبر جهداً متمادياً للتوفيق بين ثروة الثنائية [1] وعمق الوحدانية. والشعور بالحرية ظاهر جداً في جميع كتابات فيخت، ولكنه يختلط مع نوع من الصوفية ذات الجذور الجرمانية، كتب كزافيه ليون: «هناك حقاً شيء ما مأساوي»، (فيخت وعصره: مجلد ١ صفحة ٥)، ويمكن القول بطولي في نضال الفكر ذاك ضد نفسه، للوصول الى التوفيق بين اتجاهين يمكن ان يكونا في العمق غير متوافقين. من خلال تلك المهارة العجيبة من الجدلية. ومن خلال ذلك الجهد لحمل المطلق نوعاً ما، على الدخول ضمن اطارات النسبوية [2] النقدية (relativisme critique) لأن ما هو هام بالنتيجة في نظرية فيخت: توفيق الثروة الموضوعية لفلسفة انسانية مع الحقيقة الأساسية لنظرية الكائن، تلك هي المسألة الوحيدة التي يمكن ان تجمع حولها جميع معطيات التفكير الفيختي.

---

(١) نظرية فلسفية تقول ان الكون خاضع لمبدأين متعارضين: الخير والشر وان الانسان ذو جسد وروح.

(٢) النسبوية نظرية فلسفية تقول ان المعرفة نسبة بين العارف والمعروف «المعرب».

٣ـ الوحدة الجدلية للنظرية:

غير ان وراء تلك الوحدة الشكلية جداً يظهر محتوى فلسفة فيخت متغيّراً. ففي سنة ١٧٩٤ كان المطلق هو الذات وفي سنة ١٨٠١ الخالق، وفي سنة ١٨٠٤ «الكلمة» (Verbe). ان كل قارئ في الواقع قرأ وحلل تلك المعطيات الثلاثة الرئيسة يفاجأ بنوع من استمرارية التفكير. وان مختلف ادوار عرض نظرية العلم تظهر كتعميق متقدم للفكر الواحد نفسه.

وتظهر المبادئ الأساسية لنظرية العلم لسنة ١٧٩٤ ظهوراً واضحاً باعتبارها «الحل لمسألة العالم والعلم»، انها مسألة الثنائية بين الكائن والشيء، لأنه طالما كان العالم موجوداً خارج الوعي فان هذا غير قمين باعطاء تفسير صحيح: يجب اذن ان يعي الكائن قدرته الخلاقة، كي تصبح الحقيقة الخارجية شفافة له، بينما في الموقف التأملي يكون «العلة» منفعلا ذا موقف سلبي بالنسبة للواقع: انه لا يشارك فيه ولا يستطيع ان يخلقه الا بالفعل. اذن الفعل هو الذي يحل مسألة الوعي والعالم. ولكن في نص غامض يتمم به عرض ١٧٩٤، يقول لنا فيخت ان الكلمة النهائية للفلسفة ليست للفعل (خارج الفلسفة) بل للادراك فلسفيا ان الفعل يوحد العلة والشيء، كما يتحدث فيخت عن «حدس» (Intuition) فلسفي للفعل، عن معرفة للفعل كمطلق للانسان.

وهذه الفكرة صعبة على الفهم في حد ذاتها لولا ان عرض سنة ١٨٠١ لم يبدأ بالتدقيق حيث توقف عرض سنة ١٧٩٤، وذلك «الحدس» الذي تتحد فيه العلة والشيء، الادراك والفعل يسمى: معرفة المطلق. وأساس تلك المعرفة يوجد في عمل اصلي مبهم في حد ذاته يسميه فيخت «كائن»

المعرفة، اما بالنسبة للشكل الأعلى للمعرفة الانسانية التي هي أكثر عمقاً من الأشكال التي تميز معرفة العالم المحسوس ومعرفة النشاط العملي للانسان، فان فيخت يعرفه تعريفاً روحياً: المعرفة الفلسفية. أما الآن فما هو الاتجاه الذي تحققه موضوعياً وحدة العلة والشيء، والحرية والكائن، وفي الانسان الفكر والعمل، تلك المسألة يتعرض لها مباشرة فيما كتب في سنة ١٨٠٤.

وموضوع ذلك العرض يستهدف بيان كيف ان وحدة العلة والشيء (المطلق) تتم وتنكشف في المعرفة الفلسفية، وكيف ان تلك المعرفة هي في وقت معاً تجربة ذاتية: تجربة التأمل، وموضوعية ذات طبيعة حسية وبرهانية، وباختصار كيف ان الكلمة الفلسفية هي الشكل الوحيد الذي يمكن ان يتخذه المطلق بالنسبة للوعي الانساني.

وان «ماورائية» «الذات» المطلقة، و«ماورائية» الكائن المطلق، تظهران في النهاية كأنهما مرحلتان من مراحل التحليل الذي يقود الى «ما ورائية» الكلمة. وان التناقضات الشكلية التي تضع نظرية «الذات» في معارضة نظرية «الكائن» تتوافق في واقع الأمر كما أثبت م. «غورفيتش» (في نظام فيخت) مع المراحل الأساسية للتطور الجدلي «في الفلسفة الفيختية» إذ ان فيخت يكتشف في «الذات الكلية» نشاطاً أكثر عمقاً مما هو في «الذات» الجزئية، وغير مفهوم من وجهة نظر الوعي. ويسميه «الكائن» او «العقل» من حيث انه لا يمكن الا أن يتم، ويعاش فقط، وهو دائما مفترض. ثم يكتشف في ذلك «الكائن» شكلاً من أشكال التجسيد (extériorisation): النشاط الأصلي للفكر هو في الأساس قدرة تعبيرية، كلمة، وليس كما يريده «شيلنغ» مجرد مشاركة لا يمكن طمسها في الحياة

المطلقة، الوحدة في نظام فيخت تؤلف وحدة جدلية.

٤ـ الجدلية كمنطق الخطأ:

يمتاز تفكير «فيخت» مهما كان وقته ودرجة تطوره بصفة فريدة بالنسبة الى أفكار «شيلنغ» و«هيغل» هي انه عبارة عن جدلية متصاعدة، تنطلق من الوعي العام العادي للانسان لترتفع شيئا فشيئا الى معرفة«المطلق». وعلى العكس من ذلك بالنسبة الى «هيغل» والى «شيلنغ» وبالتالي الى «سبينوزا» فان المطلق هو البداية الأولى. وفي «التدرب على الحياة السعيدة» (المطالعة الخامسة، ترجمة روشبي، صفحة ١٧٠) يمتدح فيخت «القديسين» والأبطال، والشعراء، وباختصار العباقرة الذين يمتلكون عامة موهبة خاصة للارتفاع مباشرة الى المطلق، غير ان القاعدة العامة، تقتضي ان الانسان يقيم بشكل طبيعي في «مملكة» الخطأ، والتخيل. وانه لا يستطيع ان يرتفع الا بشكل غير مباشر وعن طريق التأمل بجدلية خاصة مرتبطة بمعرفة الحقيقة.

وتلك الجدلية تتبع المخطط الموضوع من قبل «ليسينغ» في «تثقيف الجنس البشري» وهي ترفعنا من التخيلات الأكثر بدائية عن الله، الى الادراك الأكثر صحة.

١ـ وبما ان الموقف الأعم للانسان هو الموقف الحدسي فان التصور الأعم «للمطلق» هو التصور الموضوعي، وان الله يجري تصوره «ككائن» خارج الذات، يمكن تمثيله في الطبيعة، أو في القوة الماثلة في العالم، او في العلة الفائقة السمو لوجود العالم، ويسمي فيخت ذلك الاله «اله المادية» «اله الانسان المحسوس». غير ان ذلك التصور يجعل من الممكن انبعاث التفكير بالعالم..

٢ـ وذلك التفكير بالعالم الذي يشكل الهدف الأول للفكر، يبث في الانسان ادراكا اسمى عن المطلق. وعندما يفكر الانسان يدرك وجود نشاط فكري ذاتي. فيبحث عندئذ عن المطلق في العلة.وسواء تناول فيخت النشاط الأصلي (في سنة ١٧٩٤ انطلاقاً من الاستنتاج التمثيلي) أم الذاتية الخالصة (في سنة ١٨٠١) أم التفكير المطلق (سنة ١٨٠٤) فان الأمر يتناول دائمًا التعبير عن وجهة النظر الكامنة في فلسفة كانت: «المطلق هو العلة» كما يؤكد فيخت ان ذلك الاله هو اله الشكلية المعنوية، الذي يترجم رؤية روحية عن العالم.

٣ـ واذا تعمقنا أكثر في التفكير، نرى ان الانسان ليس فقط علة، سببا مجرداً بل هو ايضاً سبب علة ملتزم في هذا العالم، وان ميدان الفعل والحياة عامة أكثر اتساعا. ويضم في حقيقة الأمر الانسان كله. المطلق هو الحياة، والفعل هو الالتزام في العالم. وهنا يحدد فيخت المطلق المرتبط خاصة بالموقف من «الاخلاقية الموضوعية» فيصفه سنة ١٨٠١ وسنة ١٨٠٤ باعتباره « التكون الحقيقي» او الالتزام «المادي» للحرية(«الحرية المادية») الموطن الأم لكل تفكير فلسفي.

٤ـ ولكننا اذا فكرنا أكثر من ذلك بمعنى تلك الكلية في الانسان والعالم، في الحرية والكائن، نجد أنفسنا مدفوعين نحو جعلها واقعية، واعتبارها كحدث يفسر نفسه بنفسه انطلاقا من تناسق قائم بين العلة والواقع،وان كان عملنا في العالم ممكنا فذلك يعود الى وجود قدرة الهية منحت مخلوقاتها قدرة الخلق. ووجهة النظر تلك التي هي وجهة نظر الايمان. الواردة في كتاب «مصير الانسان» (١٧٩٩) ووجهة نظر مشاركة الذات في الحياة والتخلي عن الذات للحياة، المعبر عنها سنة ١٨٠٤،هي

وجهة نظر كل «فلسفة دينية».

٥ـ وأخيراً، اذا سمونا أكثر فأكثر نرى ان ما يميز ـ على مستوى الانسان ـ كل مشاركة للوعي في الحياة الكلية، وكل وحدة للوعي مع العالم، هو ان لتلك المشاركة ولتلك الوحدة وظيفة «خلاقة» فائقة السمو، ففي الوقت الذي يشترك فيه الانسان مع العلة، يتكلم ويعبر ويلفظ تلك المشاركة. وتلك المعرفة التي تعبر فوراً عن شعورنا بالحياة هي المعرفة المطلقة، وجهة النظر الأسمى (وجهة نظر العلم التي نستطيع ان نسمو اليها لكي ندرك المطلق. ووجهة النظر الأخيرة تلك لم تظهر في الواقع الا سنة ١٨٠٤.

اذن لقد أدركنا المطلق في أدوار مختلفة باعتباره علة وسببا، وكائنا، وفعلا (وحدة العلة والشيء)، وقدرة الهية (وحدة متممة من قبل الله)، وعلمًا (كلمة، نوراً). اذن في جميع ما عرضه فيخت من آراء يتميز التفكير الفلسفي باعتباره جدلية متسامية بالمفهوم الكائني عن «منطق الظاهر» ونقد لأغلاط الفكر الانساني. ليس للفكر الانساني ابدا ان يوجد الحقيقة بل يكفيه ان يبتعد عن الخطأ حتى تظهر الحقيقة له في صفائها الأصلي. اننا نعبر عن الشيء ذاته بقولنا ان فكر فيخت كان دائما واساسا تجريدا: يكفي ان نجرد ما ليس نحن كي نعي شيئا فشيئا حقيقتنا الأصلية.

لأننا في الواقع اذا ما بددنا تخيلاتنا بابعادنا الأقنعة التي تخفي عنا الصورة الحقيقية للمطلق، ندرك وحدتنا الأصلية مع الله، وعلاقتنا الأساسية به بواسطة «الكلمة». ان نظرية فيخت في نهايتها القصوى تتميز بنقاط متشابهة كبيرة مع نظرية مالبرانش (Malbranche).

٥ـ فينو مينولوجيا (علم الظواهر ـ الظاهرية) الفكر:

لسنا نعرف تماما ما اذا كان فيخت مؤسس «علم الظواهر» فهو لم

يكتشف الكلمة الا انه اول من استخدمها استخداماً فلسفياً منظماً.

مبدأ «الظاهرية» الكامن في كل آراء فيخت يقوم على انه لا يكفي ان نفكر لكي نرتفع الى الحقيقة. بل ان مختلف اطوار الجدلية المتسامية يجب ان تعاش وتعرف في حقيقتها القائمة. كل فكرة هي في الاساس تعبير عن موقف موضوعي يتناول بشكل اصلي تفسير الطبيعة.

فالجدلية اذن وقبل كل شيء تاريخ الفرد الواقعي، والتكون المعاش هو الذي يحدد تكون رؤيتنا للعالم «الاصل - يقول فيخت سنة ١٨٠٤ - يتطلب التفلسف»، «والتكوين المادي للحرية يبني التكوين الروحي للفكر (١٨٠٤)» وسيتردد هذا المبدأ بوضوح على لسان «هيغل» في كتابه: «ظاهرية الفكر» (١٨٠٦)، غير انه عند فيخت بخلاف هيغل، يوجد الكمال في المعاش (Vécu) حتى في المعرفة المطلقة التي ليست معرفة تصورية فحسب بل هي كمال روحي ايضا.

الفلسفة في رأي فيخت، هي، اساساً، ظاهرية، لان العنصر الروحي او المعاش غير قابل للانتقاص بالنسبة للعنصر التصوري.

٦- الروحية كأساس الفلسفة

الفكرة الرئيسة التي تكمن في فلسفة «فيخت» وتمنحها الحيوية، والتي استرعت نظر المعلقين الأوائل تقوم على ان «الماورائية» تجد مبدأها وغايتها في علم الأخلاق. وتلك الأخلاقية قد اتخذت دون شك عدة اشكال خلال فترات تطور فيخت الفكري، غير ان مبدأها العام بقي اياه.

في البدء، ١٧٩٤- ١٧٩٧، يظهر ان هدف الفلسفة كان بعث صفاء الوعي الروحي فينا، كتب فيخت «نظرية العلم، هي الفلسفة الوحيدة

المتفقة مع الواجب». اما هدف الاخلاق فهو دون شك جعلنا نتصرف وباعثنا الاحترام الصافي للواجب، ولكن ايضا تطبيقه أثر على التحولات التي تجري في العالم وفي المجتمع البشري اي اصلاح الاخلاق والمؤسسات والقواعد الاقتصادية القائمة الخ... ان هدف الفلسفة على ما يبدو تحويل كل فرد الى رجل عمل كامل، خلاق في نطاق القيم الاجتماعية والبشرية.

وفي سنة ١٨٠٤ لا يوجد شك في انه اذا كان الفيلسوف يمكن ان يكون رجل عمل، واذا كان يحافظ على تأثيره الذي لا يضعف في العالم (عن طريق العمل) وفي الناس (بواسطة التأثير او السياسة)، فان الهدف الاكبر للفلسفة ليس خارج الفلسفة، بل هو كامن في اكتساب الغبطة، بفضل الكمال في التأمل. الروحية الاساسية ليست في المشاركة في حياة الناس، بل المشاركة في الحياة الالهية. وتلك المشاركة التي يشرح فيخت طبيعتها بتعابير دينية واضحة لا يمكن الوصول اليها بانتظام الا عن طريق الممارسة الجادة للتفكير الفلسفي.

غير ان القاعدة القائلة: قيمة الفيلسوف من قيمة الانسان، محافظ عليها عنده محافظة تامة. ففيخت وسع فقط افق الفعل، لابتصوره فعلاً خارجاً عن التأمل، بل داخلاً فيه، وذلك بتصوره التأمل لا مجرد تقدم في المعارف فحسب، بل ايضا تنسكاً روحياً ـ فكرياً: وسمواً وتحقيقاً للشخصية.

٧) نتيجة فلسفة فيخت: ثنائية او وحدانية

هل ان المسألة في النهاية: ثنائية ام أحادية؟ انسانية ام تجريدية؟ مثالية ام واقعية؟ رسالة فيخت الفلسفية تخفى على الذي يقتصر استنتاجه فقط

على تطور آراء الفيلسوف، مما يقوده من فلسفة انسانية للعلةُ الى وجهة نظر فلسفية صوفية عن الكائن. اما في الحقيقة فان فلسفة فيخت تعبر عن وجهة نظر ليست من الثنائية وليست من الأحادية. وتستمر واضحة وضوحاً تاماً، ليس فيها اي تردد او تحيز.

والتفكير الفلسفي ينطلق من الواقع الآتي: من الثنائية في العقل والمادة (معبراً عنها بالأنا واللاانا، بالحرية والكائن، بالمثالية والمادية) وتلك الثنائية هي صفة حقيقية للكون. وبما ان مصير الانسان على الارض هو تحقيق وحدة ذينك الوجودين المفصولين انتولوجياً، يجب ان يكون موضع توفيق بين العقل والمادة. لان الانسان هو في الواقع وفي وقت معاً روح ومادة. وبسماحه للروح بالنفاذ الى مادة تجربته الواقعية بتحقيق وحدة كيانه التي يبرهن عنها بالسلام الداخلي، والشعور بالغبطة، يصبح المكان الذي تتم فيه الوحدة بين الله والعالم. وللمحافظة على الاسلوب الديني الذي كان يميز: «التدرب على الحياة السعيدة» والذي يشكل اسلوباً لتسهيل الفلسفة، يمكننا القول ان الله عندما انسحب في اليوم السابع من خلقه (ثنائية) ترك «لحرية الانسان» مهمة تحقيق وحدة الخلق (الله والعالم).

من وجهة النظرة الفلسفية، تلك الرؤ يا عن العالم واضحة جداً: في نهاية نظرية العلم لسنة ١٨٠١ التي يتحدث فيها فيخت عن «ثنائية حقيقية» وعن «أحادية؟ مثالية». يوجد ثنائية لان الكون في الواقع لما يكتمل، ولان المادة والروح شيئان مختلفان لا يتماثلان. والمثل الاعلى للانسان يتناول اكمال الخلق، وتحقيق الاحادية بتحويل تجربته المادية الى حضور لله، وبتمكينه الله من السكن في العالم، وفي التعبير عن نفسه به. وقد تحقق هذا الواجب سنة ١٨٠٤ في تجربة الانتباه الفلسفي كتجربة

حقيقية «للعقل الصافي» وفي الخطاب الفلسفي، كتعبير طبق الاصل عن الحياة الالهية. غير ان تلك التجربة تبقى للانسان عرضة لان تعاد، وهي ثمرة العمل وهي بحد ذاتها عمل، انها مثل اعلى.

الاونثولوجيا هي الثنائية. والوحدانية بالعكس تميز نهاية الانسانية، وتلك الرؤيا هي في مركز انثروبولوجيا فيخت، «والتدرب» يعطي صورة موضوعية جداً عن الميل الوحدوي لدى الانسان.

وهكذا يحقق الانسان ويحتفي بوحدة المادة والروح: اولاً بتقديره الخمرة التي يشرب «ما يسميه فيخت لذة الذوق والرائحة» (المحاضرة السابعة صفحة ٢٠٩). ثم ان التفكير في العالم، الذي يولد منه العلم- ليس الا بحثاً لنتساوى بواسطة تحديداتنا الفكرية مع ثروة المادة، وعندما لا يتناول رجل العلم البشر يكون غرضه وضع تشريع عام قمين بانفاذ العقل الى الاخلاق، وتأسيس انسانية متناسقة مع العقل. والدين نفسه محدد في سياق تلك النظرية، باعتباره فن الاحتفال بجميع احداث الحياة «رجل الدين هو ذاك الذي يأخذ الاشياء كما تأتي»، (المحاضرة الثامنة صفحة ٢٣٥- ٢٣٦)، وان يجد فيها، كل مرة، دليلاً جديداً على وحدة الانسان والكون، وحدة الروح والواقع. رجل الدين هو الذي يؤكد الطبيعة المادية كلها ويجد فيها تعبيراً عن الروح (قدرة الهية)، واخيراً الفيلسوف؛ المنظر العلمي لايجعل من تلك الوحدة فعل ايمان، وانما هدف معرفته وهو وحدة التجربة والروح التي تتم بالتجربة التأملية وتجد تعبيراً لها فورياً في النص الفلسفي. وباختصار ان الأحادية تحدد الطبيعة ومهمة الانسان.

وجهة نظر فيخت هي وجهة نظر انسانية ضمن انثولوجيا، انها وجهة نظر كل انسان، مع الرجاء الذي تخلقه فيه موهبته هنا على الارض ويعطي حياته معنى كونياً.

الاستنتاج

هنالك نظام حقيقي، وحدة فلسفية عند فيخت:

١) كبحث عن المطلق الذي من اجله ٢) الانثولوجيا لا يمكن ان تكون في الاساس سوى «تبرير كامل للانسان» (المقدمة الثالثة) المغتني بكل تجربة انسانية. ٣) ليست مع ذلك مشروحة في جدلية مستمرة. ٤) يمكن اعتبارها بمثابة جدلية الاغلاط. ،ونقد جميع التصورات غير الكاملة عن المطلق، المستند هو نفسه. ٥) الى فينومولوجيا الروح، وتاريخ من التجارب المعاشة الى درجة يمكن معها القول ٦) ان الروحية لدى فيخت تشكل اساس الفلسفة، وان الحكمة او الغبطة تشكلان المادة الحقيقية للفكر التصوري. ٧) وذلك النظام نظام انساني هدفه تحقيق وحدة الكون انطلاقاً من الثنائية البدائية للمادة والروح.

وقد حملت كثرة الانتقادات فيخت على تبديل عرض افكار باعتماده في كل حالة، ليكونً مفهوماً اكثر، لغة خصومه كتقليد الرومانطيقية مثلا الذي ينهي: «مصير الانسان» بنوع من الانشودة الحلولية، الماورائية الوحي، هي ابعد ما تكون عن التعبير عن «الشوارميري» :(Schwärmerei) اي الميل الرومانطيقي لفيخت، والتي ليست الا تقليداً ادبياً يستهدف شرح نظرية خلقية مؤسسة على العقل ولا علاقة لها اطلاقاً مع «ضياع النفس في الطبيعة» الذي بشر به شيلنغ. الا ان شلاير ماخر او اوساط الرومانطيقية لم ينخدعوا بذلك التقليد الساخر من الرومانطيقية فسارعوا الى نبذ

ذلك الكتاب الذي لا يمكن تحريمه تحريماً كافياً. ولكنهم كانوا على خطأ عندما اعتقدوا سنة ١٨٠٧ انهم واجدون في «الخطب الى الامة الالمانية» تعبيراً عن القومية الالمانية، واعلان الصليبية المقدسة العزيزة على قلب الحركة الرومانطيقية. فالامر في الواقع، لم يكن يتناول من وراء الكلمات الملتهبة بعظمة الحرب الا فعل ايمان بالديمقراطية ونداء الى اصلاح المانيا التي عليها ان تتخلى عن الامتيازات الاميرية، وتقسيمها الى امارات لتتوحد في قومية كبرى بظل دستور مُستوحى من الثورة الفرنسية. واتهام «شيلنغ» لفيخت بالسرقة، كان عندما اعتمد فيخت اسلوبه ليحمله على ان يفهم كما قال سنة ١٨٠٠، بينما كان «شيلنغ» تحت ظواهر لغة فريدة ومناخ من الشعور المختلف. استعار في الواقع من فيخت الشيء الاساسي من آرائه، ليؤلف ما سماه «عرض نظامه».

نرى اذن كم هي خاطئة الانتقادات التي تظهر تطور فيخت السياسي كأنه تحول تام في الموقف: كأن يقال ان الفيلسوف كان في بادئ الامر ثورياً، يعقوبياً، ثم اصبح من انصار «المذبح[1]» ومتمسكا بالروح الجرمانية، كان في بادئ الامر وطنيا، ثم اصبح مفكراً صوفياً، اذ لا شيء من ذلك. بل على العكس ان كل ما يجب ان نراه هو ان الحوادث التاريخية تبدل اتجاه مواقف الانسان، ويعبّر عن الموقف الثابت باحكام متعاكسة.
في سنة ١٧٩٩ لوحق فيخت وحكم عليه في المانيا من قبل ممثلي التعصب الديني، ولوحق من قبل السلطة الغاشمة للامراء، ففكر بترك المانيا وعرض خدماته على «برنادوت» ليدرس مثلا في ستراسبورغ. وفي سنة ١٨٠٧ جسد على العكس المانيا في حربها ضد فرنسا، وليس في موقفيه

(١) اي من انصار الدين. «المعرب».

اي تعارض، فنابليون سنة ١٧٩٩ كان يمثل الحريات الديمقراطية بوجه الامارات المنهارة في المانيا، ولكن نابوليون في سنة ١٨٠٧ خان الروح الثورية، واصبحت المانيا في وجه الامبريالية تمثل الخط الذي ترجوه الديمقراطية. والاحكام المتغيرة التي اطلقها فيخت على الموقف التاريخي تثبت استقرار مبادئه: ونظريته الاجتماعية ليست الا جهداً في سبيل تجسيد المثل الاعلى الثوري للعدالة الاجتماعية، والمساواة السياسية والحريات العامة، وافكاره في الوقت نفسه تعبير عنها منظم، وتحفيز الى تحقيقها في العالم.

يقول فيخت في كتابه: رجل واحد، فلسفة واحدة: «منذ البداية حتى النهاية لم تكن فلسفتي الا تفكيراً بالحرية».

«مؤلفات فيخت»

اول مجموعة كاملة لمؤلفات فيخت تعود الى سنة ١٨٣٤ (بعد موت الشاعر بعشرين سنة) وهي من عمل ولده: «هرمان مانويل فيخت» صدرت في برلين (احد عشر مجلداً). اما المؤلفات المنشورة في حياة فيخت فلا تتناول سوى فلسفته الاولى («فلسفة الأنا»)، وتشكل مرتكزاً «لتعليقات متسرعة الصقها شيلنغ وهيغل «بنظام فيخت» باعتباره «فلسفة التأمل».

وعدا عدداً كبيراً من الكتب والابحاث عن نظرية العلم (يمكن تعداد ثمانية على الاقل) كتب فيخت عدداً من المقالات والاشعار، والروايات (كوادي المحبين مثلا سنة ١٧٩٠)، غير اننا نكتفي بايراد المؤلفات الفلسفية المحضة.

«المؤلفات المنشورة في حياة فيخت»

١) نقد كل وحي ١٧٩٤.

٢) المطالبة بحرية الفكر ١٧٩٤، وضع بمناسبة منع المراقبة لمؤلف «كانت»: «الدين في حدود العقل الدقيق».

٣) المشاركات الهادفة الى تصحيح رأي العامة عن الثورة الفرنسية: ١٧٩٤، وهو رد على النظريين الالمان المعادين للثورة.

٤) حول مفهوم نظرية العلم، ١٧٩٤ (كتيب كمقدمة لنظريته).

٥) دروس عن مصير رجل العلم ١٧٩٤.

٦) المبادئ الاساسية لنظرية العلم في مجملها ١٧٩٤، وهي تمثل العرض الاول لنظرية فيخت والتي بسطت كنظرية «الذات».

٧) ملخص ما يمت خاصة لنظرية العلم: ١٧٩٥.

٨) اسس الحق الطبيعي. استناداً الى مبادئ نظرية العلم ١٧٩٦.

٩) المقدمتان الاولى والثانية لنظرية العلم، ١٧٩٧.

١٠) البحث عن عرض جديد لنظرية العلم (١٧٩٧، كتيب).

١١) نظرية الاخلاق، ١٧٩٨.

١٢) نظرية العلم، لسنة ١٧٩٧ (اكتشفت ونشرت من قبل برجيه Berger سنة ١٩٢٠).

في سنة ١٧٩٧هبت معركة الالحاد،على اثر مقال لفوربرغ (Forberg)

عن تطور مفهوم الدين، نشر في الجريدة الفلسفية وهي مجلة كان فيخت مديرها. وقد رد عليها فيخت بمقال موقع.

١٣) قاعدة ايماننا بقدرة الهية، الذي افتتح عهداً جديداً في العرض الذي قدمه فيخت لافكاره (لقد افتتح ما سمي: «فلسفة الكائن» التي يبدو في الظاهر انها تعارض «فلسفة الذات».

١٤) نداء الى الجمهور، ١٧٩٩، حيث يبرر فيخت نفسه من تهمة الالحاد.

١٥) مصير الانسان، ١٨٠٠، وغرضه تبسيط مبادئ النظرية.

١٦) التجربة الواضحة كالنهار، لحمل القارئ على الفهم: ١٨٠٠ وهو عرض شعبي لنظرية العلم ينطلق من وصف وجودي لحالة «الحدس».

١٧) الدولة التجارية المغلقة (نهاية ١٨٠٠) تأمل فلسفي ومنظم في الاقتصاد السياسي.

١٨)تذكيرات، ردود، اسئلة (١٨٠٠) مخصصة في قسمها الاكبر للتقارير الفلسفية والدينية المثارة في معركة الالحاد.

١٩) عرض لنظرية العلم (١٨٠١) المسماة نظرية العلم لسنة ١٨٠١ حيث تبلغ مرحلة فيخت الثانية ذروتها.

ومرحلة فيخت الثالثة كلها التي سميت فلسفة المطلق، لم تنكشف الا في المؤلفات اللاحقة المنشورة سنة ١٨٣٤.

وقد نشرت ايضا في حياة فيخت المؤلفات التالية:

٢٠) الخطوط المميزة للعصر الحاضر، ١٨٠٥، حيث يحاكم فيخت عصره عن سبيل فلسفة التاريخ.

٢١) التدرب على الحياة السعيدة، ١٨٠٦، وفيه عرض لفلسفة الدين.

٢٢) خطب للامة الالمانية، سنة ١٨٠٧ وفيها يحث فيخت الالمان على تحقيق الوحدة الالمانية بالاستناد الى المؤسسات الديمقراطية

«المؤلفات اللاحقة»

٢٣) نظرية العلم، عرض سنة ١٨٠٤، هو اجمل عرض واتمه، واكمله لنظرية فيخت.

٢٤) المحاضرات عن جوهر رجل العلم (١٨٠٥)

٢٥) نظرية العلم: عرض سنة ١٨٠٧.

٢٦) نظرية العلم: ملخص سنة ١٨١٠.

٢٧) اعراض الوعي، ١٨١٠- ١٨١١.

٢٨) المنطق الصاعد ١٨١٢. خصص للعلاقات بين فلسفته وفلسفة «كانت».

٢٩) اعراض الوعي: ١٨١٢- ١٨١٣.

٣٠) نظرية العلم، ١٨١٢.

٣١) نظرية الاخلاق، ١٨١٢.

٣٢) نظرية الدولة، ١٨١٢- ١٨١٣ (افكار حول شرعية الحرب التي

يخوضها شعب من اجل إستقلاله).

وكمؤلفات فيخت جميعها، فان مؤلفاته الاخيرة عبارة عن دروس القاها ابتداء من سنة ١٨٠٦ في جامعة «برلين» او في جامعة «أيرلانجن». وهي تشكل ملاحظات عن الدروس، لا نجد فيها اية عناية في التأليف.

فيخت لم يترجم الى الفرنسية، الا ترجمات مليئة بالأغلاط الى درجة غير لائقة (كالترجمة التي اعطاها غريمبلو سنة ١٨٣٤ عن نظرية العلم سنة ١٧٩٤).

غير انه بامكاننا قراءة المؤلفات الفلسفية الشعبية لفيخت امثال:

١) مصير الانسان: ترجمة موليثور، اوبيه سنة ١٩٤٢.

٢) التجربة الواضحة كالنهار: ترجمة ب. فالنسين: المحفوظات الفلسفية: المجلد الرابع سنة ١٩٢٦.

٣) التدرب على الحياة السعيدة: ترجمة روشيه، اوبيه ١٩٤٤.

٤) خطب للامة الالمانية: ترجمة س. جانكيليفيتش، أوبيه ١٩٥٢. كما يوجد في المكتبات.

٥) مشاركات هدفها تصحيح مفهوم العامة عن الثورة الفرنسية: ترجمة بارني شاميرو سنة ١٩٥٨.

ونلاحظ اخيراً ان مختلف الترجمات الفلسفية المحضة عن فيخت ستظهر قريباً.

٦) المبادئ الاساسية لنظرية العلم في مجملها لسنة ١٧٩٤: ترجمة ا. فيلونكو لدى دار نشر: فربن.

٧) قواعد الحق الطبيعي على اساس مبادئ نظرية العلم. وكذلك نظرية الاخلاق لسنة ١٨٩٧: ترجمة ندلين: دار نشر أوبيه.

٨) نظرية العلم سنة ١٨٩٤: ترجمة جوليا. اوبيه.

ليست مؤلفات فيخت سهلة على القراءة، حتى اننا نستطيع القول ان نظرية العلم تعتبر الى جانب: روحية سبينوزا من بين النصوص الاكثر صعوبة التي يقدمها لنا تاريخ الفلسفة، حتى ليمكن اعتبارها اصعب من فلسفة هيغل، او بارمينيدة «افلاطون». وتلك الصعوبة تعود:

١) الى صفتها التجريدية جداً. يمكننا فهم جدلية هيغل بالمقارنة مع جدلية: السيد والعبد، غير ان جدلية فيخت تبقى تصورية صرفة ولا يمكن ادراكها الا بالذكاء الصرف.

٢) ثم ان الصعوبة تعود الى سبب تاريخي، اذ لا يمكن قراءة فيخت وفهمه الا اذا كان القارىء مزودا بكثير من المعارف الفلسفية. اما الذي لا يعرف كانت، ورينولد، فلا يستطيع الولوج الى العرض الاول لنظرية العلم لسنة ١٧٩٤، وان عرض ١٨٠١ يرجع باستمرار الى آراء «بارديلي» «وجاكوبي» كي لا نذكر الرجوع الظاهر مرارا الى نظام «سبينوزا»، اما عرض ١٨٠٤ فيفهم بالنسبة الى مؤلفات «شيلنغ»: البرونو (le Bruno) والآراء اللاحقة. وباختصار ان صفة المجادلة في كتابات فيخت تتطلب معرفة تاريخ عصره.

٣) ان الصعوبة تعود الى ان فيخت قد تطور: «فالتوافق» يشير في سنة ١٧٩٤ الى طاقة التصورات بالمعنى الكانتي، ولكنه في سنة ١٨١٢ يشير الى جميع فئات التفهم الذكي والى فهم النظام والشعور.

٤) واخيراً فان مؤلفات فيخت، جميعها العائدة الى المرحلة الثانية، من

حياته لم تكتب من قبله، بل كتبت بالاستناد الى ملاحظاته الدراسية من قبل ولده ا.هـ.فيخت. ولذا كان الامر يتطلب في وقت معاً- كما نرى بالنسبة لنظرية الاخلاق سنة ١٨١٢- كتابة نص، وفهم معنى الكلمات آخذاً بعين الاعتبار تطور تفكير فيخت، ونوعاً من الموقف الادبي للقطعة بين المؤلفات الفلسفية لعصره والذي كان صدى لها. واخيراً ربط كل قطعة بمجموعة مؤلفات فيخت التي تظهر بوضوح كنظام تام، مستمد بأكمله من نظرية العلم. وعدا ما ذكرناه، تبقى الصعوبات الداخلية لنظرية العلم.

وتعويضا عن تلك الصعوبات، يمكننا ان نتأكد من ان كل مؤلف من مؤلفات فيخت مشغول جيداً، بمعنى ان تحليلا مدروساً للنصوص يكافأ بغزارة الافكار المهيأة للاكتشاف، وان طاقة التأثير الفلسفي الكامنة في فلسفة فيخت بالنسبة لفلسفة عصرنا تبقى ذات قوة لا تتناهى.

مختارات:

اولا: ما هي الفلسفة

١- الفلسفة علم ذو هدف واقعي.

الفلسفة علم، وحول هذه النقطة تتفق جميع التحديدات الموضوعة للفلسفة بقدر ما تتباعد عندما تبحث عن هدف ذلك العلم. ولكن اذا كان ذلك الاختلاف يتأتى من ان مفهوم العلم نفسه الذي يتفق على اعطائه للفلسفة لم يتطور بالقدر نفسه، فماذا يجري اذا كان تحديد تلك الميزة المشتركة المعترف بها من الجميع يكفي تماما لتحديد مفهوم الفلسفة نفسه؟.

لكل علم شكل منظم، وجميع اطروحاته ترتبط باطروحة واحدة اساسية وتتوافق فيها،مشكلة كلاً- وهذا الامر معترف به جماعياً- فهل ان مفهوم العلم قد اصبح مقفلاً؟

اذا بنينا على اطروحة لا اساس لها ويستحيل اثباتها مثلا كالاطروحة التي تقول ان في الهواء مخلوقات، تتمتع بميول وعواطف، ومشاعر انسانية، ولكن اجسادها اثيرية. في مثل هذه الحالة يمكن وضع تاريخ طبيعي عن تلك الارواح الفضائية، تاريخ منتظم جداً وهو ممكن بحد ذاته، صارم في نتائجه، ورغم ذلك هل بامكاننا التسليم ان مثل ذلك النظام يعتبر علمًا مهما كان مترابطا في عناصره الفردية؟ وبالمقابل اعلن احدهم مسألة خاصة: كأن يطرح مهندس انه على مسطح افقي يرتفع عامود مشكلا زاوية قائمة فإنه - اي العامود- يكون في وضع عامودي ومهما مددناه الى ما لا نهاية يبقى كذلك ولا يلحقه اي انحراف نحو اي جهة من جهاته - وذلك ما تعلمه وقام عليه الدليل في تجارب عديدة - فان الناس جميعهم يعترفون بانه يعلم ما يقول - رغم انه لا يستطيع ان يتوسع في الشرح الهندسي لمسألته بطريقة منهجية انطلاقاً من المبدأ الاول لذلك العلم. اذن لماذا لا نسمي علمًا ذلك النظام الشديد الذي يستند الى اطروحة غير مبرهن عليها ولا يمكن اثباتها ؟ ولماذا نسمي علمًا هذا الآخر الذي لا يرتبط باي نظام في توافقه.

ذلك بدون شك لان الاول، رغم شكله المنتظم لا يحتوي على شيء يمكن معرفته، ولأن الآخر، وبدون شكل منتظم يقول شيئا نعرفه، ويمكن ان نعرفه حقيقة.

جوهر العلم يقوم اذن على ما يبدو على طبيعة محتواه، وعلاقة هذا

المحتوى بوعي، الذي يقال عنه انه يعرف، والشكل المنتظم يكون فقط ملاصقاً للعلم. وهو ليس الهدف، انما فقط ونوعاً ما الوسيلة نحو الوصول للهدف.

(حول مفهوم نظرية العلم، الفقرة الاولى)

٢) **العلم الفلسفي لا يرتبط بالمنطق.** انه من بين الصفات الاخرى، بناء من ابنية المنطق. والمنطق هو تجريد انطلاقاً ،من انثولوجية بدائية.

وعلى نظرية العلم ان تطرح شكل جميع العلوم الممكنة تبعاً للرأي العادي الذي يمكن ان يعرف جيداً شيئاً من الحقيقة، والمنطق يقوم بالعمل نفسه. فكيف يمكننا ربط هذين العلمين. وكيف يرتبطان، خاصة من وجهة نظر الغاية التي تميزهما معاً؟

منذ ان نتذكر ان على المنطق ان يعطي فقط الشكل لجميع العلوم الممكنة، بينما ان على النظرية العلمية ان تعطيها لا الشكل فقط بل ايضا المحتوى، ينفتح امامنا سبيل سهل للنفاذ الى بحث ذي اهمية عالية. وفي نظرية العلم لا ينفصل الشكل عن المحتوى. ولا ينفصل المحتوى عن الشكل. انالاثنين في كل من طروحاتها، متحدان اتحاداً ضيقاً. اذ انه اذا كان علينا في طروحات المنطق ان نجد فقط شكل العلوم الممكنة لا محتواها، فان تلك الطروحات لا تكون حينئذ وفي الوقت نفسه طروحات علمية، بل تكون مختلفة عنها وبالتالي لن يكون العلم كله (علم المنطق) نظرية العلم نفسه، ولا حتى قسمًا منها، ومهما اثار ذلك من الدهشة بالنسبة للحالة الحاضرة للفلسفة ، فانه لا يكون بشكل عام، علمًا

فلسفيا، بل علمًا خاصاً ومنفصلاً. ورغم ذلك يجب ان لا يلحق اي مساس بسمعته ومركزه.

اذا كان المنطق كذلك، علينا ان نجد وصفاً للحرية في التصرف العلمي الذي ينقلنا من ميدان نظرية العلم الى ميدان المنطق، والتي بها يوجد الحد بين العلمين. ان تحديداً للحرية كذلك التحديد هو في الواقع سهل بيانه، لان المحتوى والشكل في نظر العلم متحدان بالضرورة. وعلى المنطق ان يتناول الشكل فقط منفصلا عن المحتوى وذلك الانفصال باعتباره ليس اصلياً لا يمكن ان يتم الا بالحرية. الانفصال الحر للشكل وحده عن المحتوى سيكون الشيء الذي بواسطته يتحقق منطق ما ويسمى تجريداً. مثل ذلك الفصل، وينتج عنه ان جوهر المنطق يقوم في تجريد المحتوى بكامله عن نظرية العلم.

وبتلك الطريقة لن تكون طروحات المنطق الا شكلية، مما يعتبر مستحيلا، لان مفهوم الطرح يتطلب بشكل عام احتواء الاثنين: محتوى وشكل. (الفقرة الاولى). اذن ما هو شكلي فقط في نظرية العلم يجب ان يكون محتوى في نظر المنطق. وهذا المحتوى يكتسب من جديد الشكل العام لنظرية العلم وهو الشكل الذي يجري التفكير به هنا بطريقة محدودة كشكل ذي طرح منطقي. وهذه الحركة الثانية من حركات الحرية التي بواسطتها يصبح الشكل محتواه الخاص ويعود الى نفسه تسمى: «تأملاً». لا تجريدية ممكنة بدون تأمل. ولا تأمل بدون تجريد. وهاتان الحركتان المفكر بهما منفصلتين الواحدة عن الأخرى، والمعتبر كل واحدة منهما لنفسها هما من حركات الحرية، واذا كانتا في الواقع مرتبطتين الواحدة بالاخرى، بحيث ان وجود الواحدة حتمي بشرط وجود الاخرى. فانهما

بالنسبة للفكر المثالي ليستا، كلتاهما الا الحركة الواحدة نفسها مأخوذة بمظهرين مختلفين.

ومن هنا ينتج تحديد علاقة المنطق بنظرية العلم، فالأول لا يعتبر بانياً للثاني بل بالعكس الثاني يعتبر بانياً للأول: فنظرية العلم لا يمكن اطلاقا تحديدها انطلاقا من المنطق. وليس من مبدأ منطقي يمكن افتراضه صحيحا بدلاً منها، حتى ولا مبدأ التناقض، بل بالعكس فان جميع المبادئ المنطقية والمنطق بكامله واجبة التحديد انطلاقا من نظرية العلم- يجب اثبات ان الأشكال الموضوعة لهذه الأخيرة، هي الأشكال الحقيقية لمحتوى ما في نظرية العلم. وهكذا فان المنطق يستمد وجوده من نظرية العلم، وليست نظرية العلم هي التي تستمد وجودها من المنطق.

(حول مفهوم نظرية العلم بشكل عام: الفقرة ٦)

٣) هدف العلم الفلسفي- حركات الفكر الانساني.

كل طرح من طروحات نظرية العلم ذو شكل ومحتوى. هنالك شيء ما نعرفه وهنالك شيء ما نعرف عنه شيئاً. ونظرية العلم هي نفسها معرفة شيء ما ولكن ليس الشيء بحد ذاته. فهي نفسها ستكون اذن عامة، مع جميع طروحاتها شكل مفهوم ما قد تم بلوغه قبلها. فكيف ترتبط بهذا المحتوى، وماذا ينتج عن هذه العلاقة؟ ان هدف نظرية العلم هو اجمالا نظام المعرفة الانسانية وهذه المعرفة مستقلة عن علم تلك المعرفة، ولكنها مطروحة من قبل هذا العلم في شكل منتظم، فما هو الآن ذلك الشكل الجديد وكيف يمكن تمييزه عن الشكل الذي يجب اعطاؤه مسبقا لعلم، وكيف يمكن للعلم ان يميز بشكل عام عن غرضه؟ ان ما هو

موجود في الفكر الانساني بالاستقلال عن العلم، نسميه أيضا عمليات لهذا الفكر. وهذه العمليات تشكل المحتوى المعطى، وتتم بطريقة ما محدودة. وبواسطة تلك الطريقة المحدودة تتميز احداها عن الأخرى مما يحدد شكلها في الفكر الانساني. اذن يوجد في الأصل، وسابقا لمعرفتنا محتوى وشكل، وكلاهما مرتبطان لا ينفصلان، وكل حركة تحصل بطريقة محدودة تبعا لقانون. وهذا القانون يحدد الحركة. اذن اذا توافقت جميع تلك الحركات، وتمت في ظل قوانين عامة، وخاصة ومنفردة، يمكن للمراقب المحتمل ان يحصل على نظام ايضا.

ولكن ليس من الضروري اطلاقا ان تظهر جميع تلك التحركات حقيقة في تسلسلها الزمني تحت شكل منظم تنطلق منه كأنها مستقلة الواحدة عن الاخرى. ليس من الضروري ان ما يجمعها كلها في ظله، ويعطي القانون الأسمى والأشمل يظهر أولا، ثم يظهر فيما بعد ما يجمع منها في ظله اقل، وفوق ذلك لا ينتج من هذا الأمر انها تظهر جميعها في صفائها التام ودون اختلاط، الى درجة ان الكثير مما يجب تمييزه منها من قبل مراقب محتمل، يمكن ان يظهر كعمل واحد. مثلا، ان أسمى فعل للذكاء سيكون في فرض نفسه بنفسه، وليس من الضروري بالتأكيد ان يكون ذلك الفعل اول ما يأتي زمنيا الى الوعي الصافي. كما أنه ليس من الأكيد أيضا ان يصل صافيا الى الوعي، وكذلك ليس من الأكيد ان يكون الذكاء قادراً على ان يفكر تفكيراً مطلقاً، «أنا موجود دون ان افكر في الوقت نفسه بشيء ما آخر ليس هو ذاته».

(حول مفهوم نظرية العلم الفقرة ٧)

٤) التجربة، والتأمل بالتجربة: تحديد الفلسفة، باعتبارها معرفة على درجة معينة من القدرة.

في بادئ الأمر، أنت تعرف بدون شك ان تميز ما هو حقيقي في الواقع، وما هو بالنسبة اليك حادث حالي تجريبي، وما تعيشه، وما تحس به ـ مما هو ليس حقيقيا مما هو تخيل مجرد او تمثل مجرد. لنأخذ مثلا على ذلك: ها أنت جالس في هذا المكان في هذه البرهة، تمسك بيدك ذلك الكتاب، انك تدرك، مميزاته وتقرأ فيه الكلمات مما يعتبر دون شك حادثا واقعياً، ويملأ وقتا معيناً من حياتك. ومع بقائك جالساً هناك مستمراً في الامساك بالكتاب، يمكنك ان تتذكر الحديث الذي اجريته البارحة مع صديق لك، وان تتمثل هذا الصديق كأنه واقف بلحمه وعظمه أمامك وان تسمعه يتكلم، وتجعله يردد ما قال بالامس الخ... حسناً، اني أسألك هل ان ذلك الحضور من قبل صديقك يشكل جزءاً من محتوى تجربتك الحالية بالمستوى نفسه الذي يشكله حادث الجلوس وامساك الكتاب باليد؟

القارئ ـ أبداً.

المؤلف ـ ومع ذلك فان شيئاً من ذلك الحادث الأخير، حتى في تلك الحالة يدخل في تجربتك ويصبح جزءاً منها بصفته حادثا حقيقياً. لأنك أخيراً، قل لي، ألا تستمر عائشاً، ألا تستمر حياتك في مجراها، ألا تمتلئ بشيء ما؟

القارئ: انك على حق، الحادث الحقيقي في حياتي في تلك الحالة لأخيرة، يتمثل في أني أتمثل صديقي، واني اجعله يتكلم الخ... لا في حالة كونه فعلا هنا، وذلك التمثيل هو الذي يملأ الزمن بالنسبة لي.

المؤلف: اذن من الواجب ان يكون لحادثة الجلوس، وحادثة الامساك

بالكتاب باليد، وحادثة استذكار الصديق الذي رأيته البارحة، وحادثة تمثلك للحديث الذي أجراه معك، صفة مشتركة تجعلك تستنتج ان كلا منها حادثة حقيقية في حياتك.

وان ما كان بالأمس، يجعل حقيقيا حضور صديقك وحديثك معه، يجب ان ينقصهما اليوم، والا فانك تحكم عليهما بانهما لا يزالان واقعيين. حتى ليمكن القول ان ذلك الحضور وذلك الحديث يمتلكان اليوم شيئا ما، مناقضا لما كان في الأمس يمنحهما صفة الحقيقتين، فهل ان ذلك الشيء هو على وجه الدقة الذي يجعلك اليوم ترفض اعطاءهما الصفة نفسها.

القارىء :ـ من الواجب ان يكون الأمر كذلك. لأن حكمي يجب أن يكون مستندا الى اثبات، وحيث يوجد حكمان مماثلان، يجب أن يكون مستند مماثل، وحيث يكون الحكمان متناقضين يكون احدهما فاقدا لما يستند اليه الآخر أو حائزاً لمستند مناقض.

المؤلف :ـ عندما تفاجئ نفسك بالحكم على شيء اذا كان حقيقيا او غير حقيقي، عليك ان تعي ما يجري حينئذ في ذاتك. حدق في ذاتك، فتكتشف فيها عن طريق الحدس، ما يستند اليه حكمك. كل ما يمكن فعله لارشادك، هو أن يجري ارشادك كي لا تضيع أبداً. وفي هذا الأمر تكمن كل خدمة يمكن ان تؤمنها لك الثقافة الفلسفية مهما كانت. ان ما تقاد نحوه يجب ان تكون قد تملكته في نفسك، وحدسته، وتأملته، والا فلن يكون لك ما تعمله اللهم رواية من التجارب المتممة من قبل شخص آخر لا من قبلك انت، وفوق ذلك فان تلك الرواية ستكون غير مفهومة لأن ما يتناوله الأمر لا يمكن وصفه بالكلام، كما لو كان مركبا من أشياء معروفة قبلا: الأمر يتناول شيئا غير معروف في الواقع، لا يمكن ادراكه الا عن طريق الحدس الشخصي ولا يمكن تعيينه الا بمقارنته مع شيء محسوس

ومعروف قبلا. ولا يفهم تلك المقارنة جيداً الا الذي يستطيع أن يعطيها معنى عن طريق الحدس.

- في الوقت الذي تقرأ فيه ذلك الكتاب، وتتأمل ذلك الشيء، وتتحدث مع صديقك. هل تفكر انك تقرأ وتتأمل، وتسمع وانك ترى وتلمس الشيء، وأنك تتكلم الخ...

القارئ: أبداً اني لا أفكر في نفسي، اني انسى نفسي تماماً في الكتاب، في الشيء، في المحادثة، ولهذا يقال في مثل تلك الحالة المشابهة اننا مأخوذون فيما نفعل، اننا غارقون فيه.

المؤلف: نقول، ونحن نمر مروراً سريعاً على هذا الامر، ان تلك العبارات تصبح أكثر صحة بقدر ما تستمد من الشيء وعيا أعمق وامتلاء وحيوية. وذلك الوعي النصفي للأشياء، الحالم والكثير النسيان، وعدم الانتباه، وذلك البله التي تميز عصرنا، والتي تشكل أكبر عقبة في طريق فلسفة متعمقة، هي في الواقع الدقيق الحالة التي لا نغرق فيها كليا في الشيء، حيث لا ننسى انفسنا ولكن حيث نسير مترنحين طافين بين الشيء والذات. ولكن ماذا يحدث، عندما تمثل شيئاً في الوقت نفسه الذي تحكم انه غير واقعي، مثلاً- حديثك بالأمس مع صديقك؟ هل يوجد حينئذ ايضا شيء تغرق فيه وتنسى فيه نفسك؟!

القارئ :- أجل، التمثيل نفسه للشيء الغائب، والذي فيه انسى نفسي.

المؤلف:- اذن هكذا؟! كنت منذ برهة تقول ان حضور الشيء في الحالة الأولى هو الذي يشكل الواقع في حياتك، وفي الحالة الثانية تمثله

اما الآن فانك تؤكد انك في ذلك الحضور وفي ذلك التمثل تنسى نفسك. اذن وجدنا ما تستند اليه أحكامك عن الواقع! وفي جميع الظروف ان ما تغرق فيه وتنسى نفسك وما يتركز فيه الواقع سيكونان الشيء الواحد نفسه. ان ما ينزعك من نفسك هو ما يحدث وما سيكون المحتوى الحقيقي للوقت بالنسبة اليك في ذلك الوقت. لنرَ. التمثيل الذي اتخذته من حديثك مع صديقك، هل يمكنك ان تتمثله نفسه؟!

القارئ :ـ دون شك، حتى ان ذلك بالتدقيق ما فعلت بينما كنا نتبادل الآراء حول ذلك التمثيل، اذ اني لم اتمثل ذلك اللقاء اكثر مما فعلت بالنسبة الى تمثيل ذلك اللقاء.

المؤلف :ـ في ذلك التمثيل للتمثل، ماذا يشكل في نظرك ما يجب ان تدعوه ببساطة حادثاً: المحتوى الواقعي لتجربتك؟

القارئ :ـ بالتأكيد تمثّل التمثل. او تصور التصور.

المؤلف :ـ لنرجع الآن الى الوراء، ولننظر الى الاشياء من علٍ. عندما كنت تتمثل لقاءك البارحة ـ استذكر ذلك التمثل ولاحظ نفسك ما يجري في ذاتك ـ أية علاقة كانت بين اللقاء نفسه ووعيك، اعني ما ملأه وما كان واقعاً؟

القارئ :ـ كما قلنا، اللقاء لم يكن بحد ذاته واقعا تجريبيا وانما تمثل اللقاء هو الذي شكل ذلك الواقع. والآن، ان ذلك التمثل لم يكن تمثلا عاماً، بل تمثلا للقاء، وحتى للقاء معين. وفي كل ذلك كان الشيء الرئيس التمثل بالذات: فعل التمثل، وكان اللقاء شيئا ثانويا، ولم يكن واقعيا. انما كان فقط تعديلاً، تحديداً، اكمالاً للواقع الذي كان التمثل.

المؤلفـ وفي تمثل ذلك التمثل.

القارئ : ـ الواقع كان كامناً في التمثل نفسه للتمثل وهذا كان تحديداً لذاك، بقدر ما يتعلق الأمر لا بتمثل عام بل بتمثل للتمثل. اما بالنسبة للقاء نفسه، فقد كان بدوره تحديداً لاحقاً للتمثل المتمثٍّل، بقدر ما لم يكن هذا الأخير تمثلا عاماً كما كان يمكن ان يكون،بل تمثلا محدداً للقاء محدد.

المؤلف :ـ هكذا وفي نهاية الأمر، ان ما تنسى نفسك فيه هو ما كان واقعيا، ومجرباً كحدث، وهناك تبدأ تجربتك، ومن ذلك المقر تتغذى، مهما كان من أمر التحديدات الثانوية، آمل وأرجو ان اكون واضحاً تماماً لك الآن. وهو الوضع بالتأكيد الذي يحدث اذا بقيت خلال بحثنا حاضراً بالنسبة لذاتك، منتبهاً الى ملاحظة نفسك داخليا.

لنعد الى تمثل اللقاء مع صديقكـ او بالحري لنترك هذا المثل التصوري ولنستعر مثلا آخر من واقع وعيك الحاضر. بينما كنت تعمل العقل معي منذ برهة، وكان حادث اعمال العقل يملأ تجربتك، ويمتص ذاتك هل تعتقد ان شيئا آخر قد حدث خارج ذاتك ووعيك؟

القارئ :ـ بالتأكيد، مثلا عقرب ساعتي قد تقدم، والشمس قد دارت الخ. . .

المؤلف :ـ هل لاحظت تلك الحركة؟ هل جربتها؟ هل عشتها؟

القارئ :ـ كيف يمكنني ذلك؟ كنت اعمل الفكر-معكـ وكل كياني كان مستغرقا في هذا الحدث.

المؤلف :ـ كيف عرفت اذنـ لكي اتمسك بذلك المثلـ أن عقربَيْ ساعتك قد تقدما؟

القارئ :ـ لقد نظرت الى ساعتي قبلاً، ولاحظت موقع العقربين ثم لما نظرت اليهما مجددا وجدت انهما قد بدلا من مكانهما، وبما اني كنت أعرف مقدماً، عن طريق تجارب اخرى طريقة تحرك الساعة استنتجت ان العقربين قد تقدما رويداً رويداً بينما كنت اتحدث معك.

المؤلف:ـ هل تعتقد بأنك لو حدقت في اثناء ذلك الوقت بعقربي ساعتك بدلاً من المناقشة معي كنت حقيقة لاحظت حركتهما؟

القارئ :ـ بالتأكيد، أعتقد ذلك.

المؤلف:ـ نقاشك وسير عقربي ساعتك هما حدثان حقيقيان وحصلا في الوقت نفسه. وسير عقربي الساعة لم يكن حادثا بالنسبة لك لأنك في اثناء حصوله. كنت تلاحظ شيئا آخر، وكان يمكن ان يكون الأمر مختلفا لو ان انتباهك توجه نحو ساعتك.

القارئ :ـ أجل.

المؤلف:ـ وهكذا فان عقربي الساعة قد تقدما فعلاً في غفلة عنك، وبدون مشاركتك.

القارئ: ذاك ما اعتقده.

المؤلف: ـ ولو انك لم تنظر الى ساعتك، ولم تدخل في نقاش هل ان النقاش كان قد دار بدون علمك وبدون ان تشترك فيه، كما دار عقربا الساعة؟

القارئ: النقاش لا يتم وحده، بل يجب ان اقوم به اذا اردت ان يحصل.

المؤلف:ـ اذن يوجد نوعان من الحقائق، كلاهما واقعيان الواحد يتم بنفسه، والآخر بحاجة الى ان يتمم من قبل الذي يجب ان يكون واقعاً بالنسبة اليه، وبدون ذلك لا يتم.

القارئ :ـ ذاك ما يخيل لي.

المؤلف:ـ لندرس المسألة ايضا عن قرب اكثر: لنقل ان عقربي ساعتك قد تقدما حقيقة بينما كنت تتناقش، هل يمكنك ان تقول ذلك، هل كنت تعرفه لو لم تبادر مرة واحدة على الاقل منذ بدء المناقشة، الى اعارة انتباهك للعقربين. او ليس بفضل التصور الواقعي الذي كشفه تغير في موقف العقربين، قد استنتجت تحركه.

القارىء: بدون شك، ولولا ذلك التصور لما عرفت شيئا.

المؤلف: لا تنس ذلك اطلاقاً اذ انه هام جداً في نظري. فكل واقع من النوع الاول، اعني الواقع الذي تم من نفسه يوجد بالاستقلال عنك، وبدون معرفتك، انه يوجد اذا اردت بنفسه وبدون اية علاقة مع اي وعي كان (هذه النقطة من المسألة لا نقررها الآن). كل واقع من هذا النوع، اقول، لا يوجد اطلاقاً بالنسبة لك، وكمحتوى لتجربتك الا بالقدر الذي يستلفت انتباهك حيث تستغرق فيه، وتثبته في ظل وعيك. . . . يوجد اذن بعض المعينات التي هي اساسية واصلية (سوف تفهم هذه العبارات التي اوحي بوصفها تحت تأملك بدقة)ـ اقول يوجد ظواهر معينة من تجربتنا هي اصلية واساسية، وهي بمثابة جذور حقيقية لها، وتمتاز بانها تصنع نفسها بنفسها، وتجري بنفسها وما علينا الا ان نستسلم لها، وان نؤخذ بها لكي نمتلكها، ونجعل منها محتوى تجربتنا الواقعية، اما مسلسل

تلك المعينات فلا يمكننا بمجرد ارادتنا تركه يسقط، او استعادته، او اتمام ما يمكن ان ينقص في هذا الاتجاه او ذاك انطلاقا من اية نقطة.

كنت اقول اننا بحاجة الى الاستسلام لتلك الظواهر المعينة. ويجب ذلك ايضا، لانها بذاتها عاجزة عن جذبنا اليها بشكل لا يقاوم. اننا نملك في الواقع القدرة على تحرير ذاتنا من تلك المعينات (Déterminations) ورفعها (اي ذاتنا) الى ما فوقها (المعينات)، وبان نؤلف هكذا بانفسنا وبحرية، نظاماً من التجربة والواقع اكثر سمواً. يمكننا مثلا ان نفكر في ذواتنا وان ندرك انفسنا بمعرفتنا لتلك المعينات الاساسية مثل من يعرفها، وان يكون لنا تجربة مثل من له تلك التجربة؛ وبعبارات اخرى نستطيع ادراك القوة الثانية للتجربة، اذا سمينا قوة اولى ظاهرة السكون في المعينات الاساسية. ليس ذلك كل شيء: من جديد يمكننا ان ندرك مثل من يفكر، من يعرف المعينات الاساسية، مثل من يمتلك حدس من له حدس، وذاك يشكل قوة ثالثة وهكذا دواليك.

تقرير واضح كالنهار، سنة ١٨٠٠، الدرس الاول. وهذه النصوص مستمدة اساساً من ترجمة ب. فالنسين

وثائق الفلسفة، المجلد الرابع، ١٩٢٦)

المعينات الاساسية التي تشكل هدف نظرية العلم هي نفسها تلك التي تشكل هدف التمثل، او بالحرية تلك التي تؤلف التمثل نفسه، انما نظرية العلم والتمثل تتناولان الغرض نفسه ولكن بمختلف الاشكال. الوعي الواقعي هو لنظرية العلم. ما هو حضور صديقك لتمثل ذلك الحضور،

او ما هي الساعة لوصفها. ان الذي يتفلسف ليس مأخوذاً بالمعينات الاساسية للوعي بل هو مأخوذ في عملية تمثلها وتعيينها.

وهكذا فان نظرية العلم تستنتج بداية اي بدون اللجوء الى تصور ما يجب بنظرها ان يتم بلوغه متأخراً عن طريق التصور. وان عبارتي بداية، ولاحقاً لا تدلان هنا اذن على شيئين مختلفين بل على طريقتين لاعتبار الشيء نفسه تقريباً. فالساعة التي هي شيء بدائي (ما قبل التجربة) عندما تستنتج، وشيء متأخر عندما نتصورها.

ذلكم هو الهدف الذي خطته لنفسها نظرية العلم منذ ان كانت، عدا ان اسمها يدل عليه بوضوح. وهكذا كان بالكاد مفهوماً الى درجة انهم لم يرغبوا في تصديقها عندما قالت ما هي:

(تقرير واضح كالنهار، الدرس الثاني، المرجع نفسه)

ثانيا: البحث عن اساس الفلسفة

(١) الحركة الأصلية كمبدأ للفلسفة

هدفنا البحث عن الاساس الاول اطلاقاً، غير المشروط واقعياً، للمعرفة الانسانية كلها، وبما انه يجب ان يكون ذلك المبدأ اولاً بشكل مطلق، فهو لا يمكن ان يكون معيناً او قابلاً للبرهان.

يجب ان يعبر عن تلك الحركة الاصلية بنفسها التي لا تظهر ولا يمكن ان تظهر في الظواهر التجريبية المعينة الصادرة عن وعينا. وإنما بالعكس عليها يستند كل وعي، وتجعل كل وعي ممكناً. وفي عرضنا لتلك الحركة الاصلية، ان ما يخشى منه ليس اننا لا نفكر بما هو اهل للتفكير ـ طبيعة

فكرنا قد توقعت ذلك- بل ان نفكر بما ليس لنا ان نفكر به. مما يولد ضرورة التفكير بما يمكن في بادئ الامر ان ندركه كشيء للتفكير، والتجريد لكل ما لا يمت اليه واقعيا.

وحتى بواسطة ذلك التفكير التجريدي لا نستطيع ان نجعل فعلاً من افعال الوعي يتحول الى ما هو ليس نفسه، ولكنه يمكننا من الاقرار بضرورة التفكير بتلك الحركة الاصلية، كمبدأ لكل وعي.

القوانين (قوانين المنطق العام) التي على اساسها يجب ان نفكر اطلاقاً بتلك الحركة الاصلية كمبدأ للمعرفة الانسانية، او- مما يؤدي الى النتيجة نفسها- للقواعد التي يخضع لها ذلك التفكير لما يجر البرهان على صحتها، بل تفترض ضمنا انها معروفة ومسلم بها. وهي تشتق في اصلها الاقدم من المبدأ القائل انه لا يمكن التسليم بشرعيتها الا بشرط التسليم بصحتها، مما يشكل حلقة مفرغة، ولكنها حلقة لا بد منها (ثم يلي الاستنتاج الشهير المستمد من المبدأ الاول انطلاقاً من المبدأ المنطقي عن المعادلة: أ =أ)، حيث يسمح الفكر بالاعتراف بمعادلة اكثر عمقاً فائقة السمو من الفكر مع نفسه كموقف من مواقف الذكاء: التأكيد الاصلي للفكر، المعبر عنه في الفرضية القائلة: [انا موجود لاني انا موجود].

(المبادئ الاساسية لنظرية العلم بمجملها لسنة ١٧٩٤، المطلع).

٢) قضية الفلسفة هي قضية اساس التجربة الواقعية

وجه انتباهك نحو نفسك، وانزع ناظريك عن كل ما يحيط بك وحولهما نحو داخلك، تلك هي القاعدة الاولى التي تفرضها الفلسفة على

مريديها. لا حديث عما هو خارجك، بل فقط عما هو داخلك.

والاستبطان[1] الاكثر سرعة ايضاً، يتيح لكل فرد ان يدرك فرقاً اساسياً في اختلاف المعينات الفورية لوعيه، مما نستطيع ان ندعوه ايضا تصوراتنا. والبعض منها يظهر لنا مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بحريتنا، انما يستحيل علينا الاعتقاد ان شيئا من خارجنا مستقلا عنا يقابله. ان خيالنا- اي- ارادتنا يظهر لنا كأنه حر. اما الاشياء الاخرى فاننا ننسبها الى حقيقة يجب توطيدها، مستقلة عنا، على شاكلته، ويشرط ان تكون متناسقة مع هذه الحقيقة. ونجد انفسنا مرتبطين بتحديد تلك التصورات. في المعرفة، لانعتبر انفسنا احراراً فيما يتعلق بمحتواها، انما نستطيع القول ان تصوراتنا الاولى مشتقة من الشعور بالحرية، والثانية من الشعور بالضرورة.

عقليا، لا نستطيع التساؤل لماذا التصورات المتعلقة بحريتنا محددة على هذا الشكل دون سواه، لاننا اذا عرضنا انها متعلقة بالحرية، حَرَفْنا مبدأ كل استخدام للتصور. انها كذلك لاني هكذا حددتها، وكان بامكاني تحديدها بشكل آخر لو اردت.

غير ان هنالك سؤالاً جديراً بالتفكير: ما هو اساس نظام التصورات المشتقة من الشعور بالضرورة، وما هو اساس الشعور بالضرورة نفسه؟ الجواب عن هذا السؤال هو قضية الفلسفة، وليس هناك في رأيي غير الفلسفة، كعلم تستطيع حل تلك المسألة. ان نظام التصورات المشتقة من الشعور بالضرورة هو ما يسمى ايضا التجربة- داخلية كانت ام خارجية-. على الفلسفة اذن ان تدلنا- كي نقول بعبارة اخرى- على اساس كل تجربة. (المقدمة الاولى لنظرية العلم ١٧٩٧، الفقرة (١)

---

(١)- عملية تشاهد بها الذات ما يجري في الذهن من شعور لوصفه لا لتأويله.

٣ـ وعي الذات كمبدأ الاستنتاج التجريبي

علينا ان نأمل انه (اي الفيلسوف) سيفهم انه اذا اكتفى ـ مع المثالية الروحية ـ بالافتراض افتراضاً اشكالياً، ان كل وعي يستند الى وعي الذات وبالتالي فهو مشروط :ـ وهي فرضية يؤمن بها ايضا فور ان يدير نظرة غير عميقة الى نفسه ويرتفع الى الشعور بحاجة لفلسفة ما، صحتها يجب ان تعرض له في الفلسفة نفسها بواسطة الاستنتاج الكامل لكلية التجربة انطلاقاً من امكانية وعي الذات ـ وانه بالتالي مضطر قبل جميع اعمال الوعي الاخرى الى التفكير بالعودة الى الذات كشرط لها، او، مما يؤدي الى النتيجة نفسها، سيفهم انه مضطر الى التفكير بالعودة الى الذات كحركة اصلية للخالق، وبما ان لا شيء معتبر في نظره، اذا لم يكن في وعيه، بل ان كل ما في وعيه مشروط بتلك الحركة نفسها ولا يستطيع بالتالي ان يشترطها على المستوى نفسه، فانه مضطر الى التفكير بها كحركة غير مشروطة بالنسبة اليه، اذن مطلقة. انه سيفهم ان تلك الفرضية وتلك الفكرة عن الذات الموضوعتين اصلاً من قبله هما متماثلان تماماً وان المثالية الروحية اذا قامت بمهمتها بانتظام لا يمكنها ان تتصرف على غير ما تتصرف به في نظرية العلم.

(المقدمة الثانية لنظرية العلم ١٧٩٧ فقرة ٤)

٤ـ الاستنتاج الفكري كجوهر لجميع تجارب الوعي:

مشاعري، رغباتي، فكري، ارادتي الخ... اعرفها فوراً في جميع الاعمال التي تتم من خلالها، ...وطالما بقيت في اطار ذلك الوعي الفوري، العملي كليا، والذي يميز حياتي المخصصة كلها للعمل، لا

اعرف مشاعري ورغباتي وارادتي الخ. . . التي تختلط وتفترق، الا اني لا اعرف نفسي معرفة اكيدة بصفتي وحدة ومبدأ لتلك المعينات المختلفة. ولكن فور ان ارتفع الي ما فوق واقعية تلك الظاهرات المختلفة، وادرك، - طارحاً جانباً ذلك الاختلاف - تلك الحركة بشكل عام بصفتها متماثلة في جميع مظاهرها، ينشأ عندئذ لديّ وعي لمبدأ وحيد لمختلف تلك المعينات بشكل عام، وذاك النتاج الفكري التجريدي وادراكنا المنظم هو ما ندعوه فكرنا، روحنا الخ. . .

(تذكيرات، ردود، اسئلة، صفحة ٣٦٧).

٥- اذن الفكر يتحدد بالعودة الى الذات، وبالتالي الفلسفة تحدد كتفكير في الفكر كتفكير بالتفكير، «معرفة المعرفة».

ونظرية العلم، كما يدل اتحاد العبارات، هي نظرية المعرفة تستند الى معرفة المعرفة التي هي نتاج، او بكلمة، هي: موجودة.

معرفة المعرفة هي قبل كل شيء معرفة وحدة تعددية نبلغها بنظرة واحدة، وهي فوق ذلك معرفة تحتذى، ومثلما تنسحب معرفة ما نحدده: مثلا المعرفة الهندسية للخط المستقيم بين نقطتين، تنسحب على جميع الحالات التي لا نهاية لعددها لذلك الخط، فان معرفة المعرفة كذلك تنسحب على كل معرفة ممكنة، ان تعددية المعرفات تجمع بنظرة واحدة.

ولكي نعبر عن الفكرة بتعبير آخر، يمكننا القول ان المعرفة البسيطه لمسار الخط، والعلاقات بين عناصر المثلث، تشكل مماثلة مطلقة بصفة كونها على وجه الدقة معرفة. فيها اذن، وفي وحدتها، وعي وحيد بالمعنى الذي سبق لنا ان وصفناه منذ برهة. انما لا يوجد اطلاقاً وعي للمعرفة

بصفتها تلك لان ما نعيه ليس من المعرفة، بل من مسار الخط. المعرفة توجد كمعرفة، وتعرف على وجه الدقة لانها موجودة، ولكنها لا تعرف شيئا عن نفسها، فهذه المعرفة الاخيرة تدرك بصفتها تلك بنظرة واحدة، وكوحدة مماثلة لنفسها. وكما ان المعرفة الهندسية ادركت ظاهرة كتابة الخط كوحدة مطلقة، فان معرفة المعرفة تصبح موضوعية في معرفة الذات وتوضع امام الذات لكي تدرك.

تلك المماثلة المطلقة للذات من خلال التحقيق الموضوعي تميز المعرفة المطلقة (فقرة ٤).

(نظرية العلم لسنة ١٨٩١، فقرة ٣)

ثالثا: تطور التفكير
الجدلية

١ـ جدلية الحرية والضرورة

أـ وجهة نظر الضرورة:

اشعر بنفسي حراً في بعض احداث حياتي، عندما تكون تلك الاحداث ظواهر للقوة المستقلة (قوة الطبيعة) التي اصابتني بتجزئة شخصي. واحس كأني مقيد ومحدود عندما لا استطيع، بتسلسل من الظروف الخارجية التي تنشأ في الزمان ولكنها لا توجد في حدود نطاق شخصي بالذات، القيام حتى بما كنت استطيع القيام به بقوتي الشخصية واشعر كأني مجبر عندما تكون تلك القوة الشخصية ملزمة بسبب تفوق قوى اخرى متناقضة بالتصرف حتى بشكل معاكس لقانونها الخاص. اعط

.الوعي لشجرة، ودعها تنمُ بدون اية عقبة، وتمد اغصانها، وتنتج الاوراق، والبراعم والأزهار والثمار الخاصة بالنوع، فانها لا تشعر بالتأكيد انها محدودة بصفتها شجرة، وبالتدقيق شجرة من نوع معين، بل تشعر انها حرة لانها لا تقوم في جميع تلك الاعمال، الا بما تتطلبه طبيعتها. انها لا تريد ان تفعل شيئاً آخر، لانها لا تقدر ان تريد فعل ما لا تتطلبه طبيعتها. ولكن ان يتوقف نموها بفعل طقس غير مناسب او نقص في الغذاء، او اسباب اخرى، فانها ستشعر عندئذ بانها محدودة وعرضة للعرقلة، لان ميلاً هو حقا من طبيعتها لم يُشْبَعْ. اربط حول شجرة معرشة على جدار اغصانها التي كانت تمتد بحرية، افرض عليها بواسطة التطعيم اغصانا غريبة، فانها تشعر انها مجبرة في تحركها، صحيح ان اغصانها تستمر في النمو، ولكن لا في الاتجاه الذي كانت تأخذه القوة المتروكة لنفسها. صحيح انها تحمل ثماراً ولكن لا الثمار التي تتطلبها طبيعتها الاصلية. اني في وعيي الفوري اشعر كأني حر، ولكن اذا فكرت بالطبيعة كلها، وجدت ان الحرية غير ممكنة اطلاقاً، والاستنتاج الاول يجب ان يكون خاضعاً للثاني لانه بحاجة لان يفسر به (اي الثاني).

مصير الانسان، القسم الاول، ترجمة موليثور صفحة ٧٠)

ب- وجهة نظر الحرية:

الحرية، كما ارغب فيها، هل يمكن تصورها، واذا كان يمكن تصورها، الا توجد حتى في التفكير الكامل والتام باسباب تحملني على القبول بها كواقع، وان انسبها لنفسي- مما ينقض حتى النتيجة التي توصل اليها بحثنا السابق؟ هنا المسألة.

اريد ان اكون حراً، حراً على الطريقة التي انتهيت من وصفها. مما يعني: اني اريد ان اصنع نفسي، ان اصنع ما سأكون، ومن اجل ذلك ـ وهو ما يبدو على اشد ما يكون من الغرابة، ومن الوهلة الاولى لا معنى له ضمن تلك الحدود ـ كان يجب عليّ، حسب بعض الاعتبارات، ان اكون مستبقاً ما يجب ان اكونه كي استطيع فقط ان اصنع من نفسي ما سأكون. يجب ان يكون لي نوع من الكيان المزدوج: يحتوي الاول منهما على سبب الوجود المحدد للآخر. اما اذا لاحظت من هذه الزاوية وعيي الفوري في الارادة فاليك ما اجد: سيكون لي ادراك مختلف امكانيات التصرف. استطيع ـ كما يخيل لي ـ ان انتقي من بينها تلك التي اريد. اتبع مسار الحلقة، واوسعها، واطلع على تفاصيلها، واقابل بعضها بالبعض الآخر، وازنها فاختار اخيراً امكانية من بين الامكانيات جميعها، فاحدد ارادتي بنتيجة ذلك ومن هذا التحديد للارادة ينتج عمل مناسب. صحيح اني هنا مسبقا، في عملية التفكير بهدفي، فيما سأكونه بعد ذلك وبفعل تلك العملية من التفكير وواقعياً بفعل الارادة والعمل انا مسبقاً، بمثابة كائن مفكر، ذلك انه بفضل الفكر ساصبح فيما بعد بمثابة كائن فاعل. اني أصنع نفسي وكياني بواسطة فكري، وفكري بواسطة فكري

ويمكننا ايضا ان نضيف الى الوضع المحدد لاحدى ظاهرات القوة الطبيعية، مثلا الى نبتة وضعاً محدداً تنشأ فيه كمية غزيرة التنوع من المصائر التي يمكن ان تؤدي اليها القوة الطبيعية حين تترك لنفسها. وتلك الكمية المتنوعة من الامكانيات هي بالفعل موجودة في النبتة ولها اساسها في القوة الخاصة للنبتة، الا انها ليست مخصصة للنبتة لان هذه الاخيرة ليست قادرة ان يكون لها افكار، انها لا تستطيع الانتقاء، ولا ان تضع حداً بنفسها لعدم التقرير (Indétermination)، اسباب خارجية وحدها من التقرير يمكن ان

تجبرها على الانحصار في واحدة من الامكانيات جميعها. وبالنسبة اليها لا تستطيع الاكتفاء بها بنفسها. ان تحديدها قرارها لا يمكن ان يتم قبل تحديدها، لان ليس لها سوى طريقة واحدة لكي تحدد، وهي الطريقة التي تتناسب مع كيانها الواقعي.

ومن الارجح اني لذلك السبب، قد اجبرت فيما سبق على التأكيد ان ظهور كل قوة يجب ان يتلقى من الخارج تحديده الكامل. لم اكن افكر بدون شك، الا بالقوى التي تظهر فقط بفعل كائن ما، ولكنها عاجزة ان يكون لها وعي وادراك، وعليها يطبق تطبيقاً كاملاً ما اكدته سابقاً.

اما بالنسبة الى العقول الذكية، فلا مكان لما اكدته، اذ لا مجال للاحاطة بها.

الحرية كما سبق وطالبنا بها سابقاً، لا يمكن تصورها الا في الكائنات العاقلة، ولكنها خاصة بها دون اي شك ممكن.

(مصير الانسان، ترجمة موليثور صفحة ٨٠- ٨١)

(٢) الجدلية: = (المعرفة) تحقق وحدة الحرية والضرورة
مما لا يمكن تصوره الا بتجاوز المنطق الشكلي.

لا يمكن للمعرفة ان تعي نفسها كمعرفة (لا يمكن ان تتصور او تتخيل نفسها ثابتة ومماثلة لنفسها الى الابد) دون ان ترى نفسها ضرورية. وهي في كينونتها (في وجودها، في مبدئها) ليست ضرورية ضرورة مطلقة، انما هي على الارجح مبنية من قبل حرية مطلقة ونفسية، ولا يمكن تبديل شيء في ذلك.

مَم يتألف ذلك الكيان من المعرفة الذي يقبل مختلف التحديدات، ومن وجهة النظر التي تعتبر المعرفة طوراً ضرورية وليست حرة، وطوراً آخر حرة وليست ضرورية؟ الجواب ان تلك الضرورة ليست شيئاً آخر سوى ضرورة الحرية نفسها (اذ ليس هنالك اخرى، انظر فقرة ٢٢)، وتلك الضرورة مرتبطة دائماً بالحرية، ولذا كان حل الصعوبة سهلاً: فاذا كان يوجد معرفة، فتلك المعرفة هي بالضرورة حرة (اننا نرى العلاقة بين الحرية والضرورة) لان جوهرها مستمد من الحرية: ان واقع وجود معرفة غير مرتبطة الا بالحرية المطلقة، يجعل من الممكن عدم وجود معرفة على الاطلاق.

اذا افترضنا ان ذلك البحث صحيح، بقي علينا ان نرى كيف هو ممكن في ذاته (وبحثنا سوف يكشف لنا صحة الجواب وضرورته).

ان ذلك الجواب يبين ان بامكان المعرفة ان تكون او لا تكون (اي جائزة، ممكنة) لنصف تلك المعرفة.

من الواضح ان الحرية فكرية (والحرية الفكرية التي هي موضوعنا هنا تشكل اساس وجود المعرفة) لكنها غير محدوسة كأنها واجدة نهايتها في نفسها، اذ ان المعرفة في هذا الوقت كائنة [1]؛ - انها موضوع تفكير كشرط اسمي - وكما رأينا يجري التفكير بالحرية كامكانية وجود، موحداً كيان المعرفة

---

(١) فيخت يعارض هنا فكرة الحرية كشرط خارجي للمعرفة (شرط فكري بحدس فعل واقعي المعرفة. الذي هو حدس ضرورة. تتحدد المعرفة اذن باعتبارها ضرورة ممكنة.

ولا كيانها، وهي مجرد امكانية بصفتها تلك، وهو وضع بذاته فيه الفعل غير موضوع- لانه في الوقت نفسه ملغى- ولا ملغى، لانه سيكون في الوقت نفسه موضوعاً. مما يشكل التناقض الاكمل بصفته تلك. ان كل ما نجده هنا يتناول المعرفة، لاننا نبحث نظرية العلم. وهكذا ليس الكائن المطلق بالنسبة الينا شيئاً آخر سوى الفكر المطلق نفسه، سوى القانون، سوى الكون بحد ذاته بالنسبة لكل ما لا يمكن ان يخرج من نفسه، ولكل ما لا يمكن ان يلغى في المعرفة. وفيه (رأي الكائن المطلق) يضمحل الحدس[1] والامر هنا يتناول الحرية المطلقة واللاسكون المطلق والمساواة بدون اي تحديد والجريان بحد ذاته، ولذا فان الفكر نفسه يضمحل. انه الهياتوس (Hiatus) المطلق الذي تحدثنا عنه سابقا، والسالتوس (Saltus) الداخليان للمعرفة والاساسيان لكل حرية، ولكل انتاج: اذن لكل ظاهرة فاعلة بالضرورة. ومن الواضح بالنسبة للمعرفة، ان لا كيانا كذلك اللاكيان يشكل الشرط الموضوعي لكيانها المطلق، بينما ان المعرفة بحد ذاتها المعتبرة موضوعيا ليست شيئاً، كما رأينا سابقاً بوضوح. كما ان ليس لاي عنصر من عناصرها التي نعرضها هنا حقيقة منفصلة. تلك نقطة حاسمة لفهم المعرفة المطلقة.

اذن الامر يتناول نتيجة مختلفة تماماً عن التي يستطيع ان يرتفع اليها المفكرون المعتادون المنطق، انهم يتجنبون التناقض. ولكن ماذا يسند امكانية ذلك المبدأ المنطقي، الذي يقول ان ليس بامكاننا تصور ما هو متناقض؟. هذا ما كان عليهم ان يدركوا قبل ان يتحدثوا عنه: فان عليهم ان يتساءلوا بالتدقيق كيف يمكن ان نتصور الامكانية البسيطة. الجواز

(١) الحدس الموضوعي، المختلف عن حدس عملية المعرفة.

البسيط اي ما (ليس ضروريا)، اذن ما هي وسيلتهم؟ انهم يمرون من خلال لا كيان. لا فكر ولكنهم يقفزون الى مطلق فوري يستمد اصوله في الواقع من نفسه من الحرية، من اللاكيان، وفي ذلك يكمن بالتدقيق التناقض الذي تحدثنا عنه كما يمكن ان يعرض.

ان استحالة تصور التناقض لا يؤدي الى اي شيء آخر، بالنسبة الى تفكير متناسق، سوى الالغاء التام للحرية اي الى الجبرية المطلقة. السبينوزية[1]

(نظرية العلم لسنة ١٨٠١ فقرة ٢٤، الصفحتان ٥٢ و ٥٣، منشورات ميديكوس)

(٣) الجدلية كتكوّن معاش- المعرفة المطلقة كفينومينولوجيا الفكر.

الكائن الذي تحدثنا عنه كماهية لا يمكن ان يكون ظاهراً في عمل صرف، ان لم يكن في الحياة الفورية نفسها. الا ان ذلك لا يتناول سوى الكائن المعنوي لان الكائن بكامله، كماهية، موضوعية ملموسة، (objectivité) لا قيمة لها مطلقة. ولا نصل الى العقل الا بتخلينا عن تلك الموضوعية الملموسة- لا بالقول فقط اننا نفعل ذلك بل ايضا بفعلنا ذلك حقيقة في واقع معرفتنا.

ولكننا نحن الذين نعيش ذواتنا فوريا في حركة الحياة، فنحن اذن الكائن نفسه في وحدته وعدم انقسامه، كما هو بحد ذاته، ومن ذاته، ومن

---

(١)- فيخت يعارض اذن بمفهوم عن المطلق بصفته خالقا، (وحدة الكائن واللاكائن، والضرورة والحرية)، بصفته كلا شيء بنفسه المفهوم السبينوزي للمطلق كجوهر موضوعي. ولا نجدنا بحاجة ان نذكر هنا ان الفضل في جدلية هيغل يعود الى جدلية فيخت.

خلال ذاته، بشكل انه لا يستطيع اطلاقاً الخروج من نفسه في ثنائية.

وانطلاقا مما تقدم اذا نقلنا تلك النحن، الى الواقع، بحياتها الداخلية التي نمتلكها في ذواتنا، واذا فكرنا فيها جيداً بوعي فوري كان علينا حينئذ ان نرى ان لا معنى لتلك الموضوعية الملموسة- ككل موضوعية، اذ اننا نعرف جيدا انه يستحيل الكلام عن «نحن» «ذاتية»، انما يمكن الكلام فقط عن «نحن» داخلة في «الذات» (Wir in sich) تحيا بذاتها ولا نستطيع تصورها الا بالفعل النشيط الذي بواسطته نلغي تصورنا الخاص، والذي كان يفرض نفسه علينا هنا كواقع. وليس لتلك «النحن» من واقع الا في الحياة الفورية نفسها، وتلك «النحن» لا تقبل التحديد ولا الوصف بواسطة اية فكرة يمكن ان تطرأ على فكر احد من الناس، لا يمكن وصفها الا بحاضر الحياة الفورية القائم نفسه.

التكون المعاش، او التكون الفينومينولوجي هو اذن اساس تكوّن كل التصورات المحددة التي تتوصل اليها المعرفة.

(نظرية العلم لسنة ١٨٠٤، المحاضرة الخامسة عشرة
الصفحتان ٢٨٤ و٢٨٥، منشورات ميديكوس)

(٤) الحياة نقطة الانطلاق، ونقطة الوصول للجدلية الفلسفية

اصرح علناً ان الفكرة الاصيلة لفلسفتي: هي ان روحها تقوم على ما يلي: الانسان لا يملك شيئاً سوى التجربة. وكل ما يحصله، كل تفكيره سواء كان مرتبطاً بنظام أم لا، سامياً ام عادياً، ينطلق من التجربة ليعود اليها. الحياة وحدها ذات قيمة، ذات معنى مطلق. الفكر، والتصور والمعرفة لا قيمة لها الا بقدر ما تمس من يحيا، اي من حيث تنطلق والى

حيث يجب ان تعود. ذلكم هو اتجاه فلسفتي، وذلكم ايضاً اتجاه احد المصلحين الفلاسفة المعاصرين لآراء كانت: «جاكوبي». وهذا الاخير اذا اراد فقط ان يفهم هذه النقطة، لا ينطلق في احتجاجات ضد فلسفتي. ذلكم ايضاً اتجاه الفلسفة الحديثة كلها، حين تفهم نفسها قليلاً.

(محاولة واضحة كالنهار، تحمل القارىء على الفهم، سنة ١٨٠٠ المقدمة، فقرة ٤)

(٥) نتيجة الجدلية.

أ) في السنوات ١٧٩٤- ١٧٩٧ = الوعي الاخلاقي

القانون الاخلاقي في داخلنا، قانون تتمثل فيه الذات بواسطة شيء يرتفع الى ما وراء كل تعديل فريد من نوعه يحدثه هذا القانون وهو الذي فيه العقل المطلق غير المستند الا الى هذه «الذات» ولا شيء سواه اطلاقاً يحتوي «الذات» ويميزها كحركة مطلقة. وفي وعينا لهذا القانون- الذي ليس مستمداً- اطلاقاً بدون شك- من أي شيء آخر ولكنه وعي فوري، ينشأ حدس النشاط المستقل والحريّة، اصبح ممنوحاً لذاتي من قبل ذاتي كشيء يجب ان يكون فاعلاً بطريقة محددة. اذن اصبح ممنوحاً لذاتي من قبل ذاتي. كفاعل بشكل عام. عندي الحياة في ذاتي، ولا اتلقاها الا من ذاتي وبواسطة ذلك القانون الأخلاقي. فقط أرى نفسي. وعندما أرى نفسي من خلاله، ارى نفسي بالضرورة حراً، ومن ذلك يتولد لي المقوّم الغريب تماماً لعمل الذات، الحقيقي في وعي لا يكون خلاف ذلك سوى وعي لتسلسل تصوراتي. وذلك الحدس الفكري يشكل وجهة النظر الوحيدة الصلبة لكل فلسفة.

وانطلاقاً منه، ومنه فقط يمكن تطبيق كل ما يظهر في الوعي. لا يوجد عامة اي وعي بدون وعي الذات. ووعي الذات بدوره ليس ممكناً الا بالطريقة التي ذكرناها. لا يمكن ان اكون الا فاعلاً. لا يمكن ان اكون مدفوعاً ابعد منه، وفلسفتي تصبح هنا مستقلة تماماً عن كل كيفية (arbitraire) . انها نتاج الضرورة الصلبة بقدر ما هنالك من ضرورة للفكر الحر، اي نتاج «الضرورة العملية»، «انا لا استطيع» من وجهة النظر تلك، الذهاب الى ابعد، لأن الذهاب الى ابعد مستحيل بالنسبة لي، وهكذا فان المثالية الروحية الصاعدة تظهر ايضاً كطريقة وحيدة للتفكير المتفق مع الاخلاق في الفلسفة. كتلك الطريقة من النفكير حيث التأمل والقانون الاخلاقي يتحدان على اوثق ما يكون. «علي» في فكري إن انطلق من «أنا اقدر»، وتصورها كنشاط مستقل تماماً، لا محدّد بالاشياء، بل محدّد للاشياء.

(المقدمة الثانية لنظرية العلم لسنة ١٧٩٧)

ب) في سنة ١٨٠٤ الغبطة التأملية- النتيجة الكاملة لنظريتنا هي اذن ما يلي: الوجود، مهما كانت الاسماء التي تعطى له، ومن الدرجة السفلى، الى العليا حتى الوجود المطلق، لا اساس له في ذاته، وانما في غاية مطلقة هي ما يجب ان تكونه المعرفة المطلقة. كل شيء موضوع ومحدد بهذه الغاية، ولا يبلغ الوجود ويتمثل حدوده الخاصة الا بوصوله الى تلك الغاية. لا قيمة الا في المعرفة، وواقعياً في المعرفة المطلقة. وكل ما عدا ذلك لا قيمة له. وقد قلت عن قصد ما يلي: في المعرفة المطلقة، لا في نظرية العلم بشكل خاص، لأن هذه الاخيرة ليست الا السبيل لتلك، وليس لها الا قيمة سبيل، ولا قيمة لها بحد ذاتها. والذي يرتفع الى المعرفة المطلقة لا

يهتم اطلاقاً بالسبيل الذي اوصله اليها.

وتلك النظرية، التي على اساسها لا يكون الا للمعرفة الحقيقية او الحكمة ثمن، يمكن ان تصدم آراء عصرنا الذي لا يحفل الا بالفعالية الخارجية، وتظهر فيه كتجديد عظيم بدون شك.

ومن الملاحظ ان تلك النظرية، القديمة تشكل تجديداً بالنسبة لعصرنا، وهذا بالتالي وضع كل المؤلفات المنشورة عنها، والجوهر الخاص الذي يميزها. واذا كنت اثبت ذلك، فلم افعل لكي ابني على العمر والمكانة ما يحمل البرهان على صحته في نفسه، وانما لأعطيكم عرضاً الفرصة لاجراء مقابلة. في المسيحية التي يمكن ان تكون تماماً، في جوهرها اقدم بكثير مما نقر والتي عنها ادليت مراراً بالفكرة القائلة انها في منابعها تتناسب تماماً مع الفلسفة الكاملة، وخاصة في النصوص التي اعتبرها الاكثر تعبيراً، نجد ان الهدف النهائي للانسان الوصول «الى الحياة الابدية» بذاته وانطلاقاً من ذاته، وامتلاك تلك الحياة وكذلك السعادة والغبطة اللتين يرافقانها. ما هي اذن تلك الحياة الابدية؟

يقال (يوحنا ١٧، ٣): «وهذه هي الحياة الابدية: ان يعرفوك انت (الاله الحقيقي) وحدك والذي ارسلته «(يسوع المسيح)»، اي: القانون الاصلي في ذواتنا وصورته الابدية، فقط ان يعرفوك. ان تلك المعرفة لا تفعل في الحقيقة شيئاً الا ان تقود الى الحياة، انها الحياة.

(نظرية المعرفة لسنة ١٨٠٤، المحاضرة الخامسة والعشرون، الصفحتان ٣٦٨ـ ٣٦٩ منشورات ميديكوس)

رابعاً: الانثروبولوجيا الفلسفية

(١) الجدلية المنحدرة كاستنتاج للامكانيات المختلفة «للذات» في العالم

او استنتاج العلوم الفلسفية الخاصة بالوعي.

ذاتية الوعي هي نتيجة من نتائج العقل المتفهم في شكله، وقد فهمناه جيّداً عندما وضعنا الحدود الاربعة: (الأوقات الاربعة للفكر) التي سبق لنا ان عرضناها. لقد عرضنا تلك الحدود الاربعة معاً بالقدر نفسه من الدقة الذي نفذنا به الى الوحدة الداخلية للفعل، بواسطة سلم من التجريد التجريبي.

اما بالنسبة للتنوع الداخلي المطلق وللانقسام (في اشكال الوعي او الظواهر العقلية) فانهما قد وجدا جذورهما بالضرورة في غياب رؤ ية موحدة لتلك الحدود الاربعة، اذن في ادراك اشكال الوعي تلك كمبادئ منفصلة. وذلك التفريق الضروري حتماً بين المبادئ قد اوصلنا الى اربعة مبادئ اساسية:

١) في وجود الشيء المعتبر في الحقيقة كتنوع مطلق: اي مبدأ الاحساس، اي الايمان بالطبيعة، اي المادية [= مبدأ كل فلسفة احساسية، كل فلسفة طبيعية، كل مادية].

٢) في وجود الكائن الفاعل، الايمان بالشخصانية، بوحدتها وتماثلها من خلال تنوع مظاهرها: مبدأ الشرعية اي(مبدأ الرؤ ية الفكرية للعالم على

الطريقة الكانتية؛ فلسفة إلشخصانية، فلسفة الذات، فلسفة الاخلاق الروحية).

٣) واذا كنا نبقى على الاساس الواقعي تماماً، يمكننا ان ندرك حينئذ ان عملية التمثل مرتبطة بوجود الكائن الفاعل الذي ينقل الى الوحدة، التعددية التي تبقى الشيء الوحيد الذي يتركه للشيء وهي وجهة نظر روحية عن الفعل الذي ينطلق من الذات القمة للوعي، ويتطور في التعددية الزمنية [وهذا الاستنتاج يعود الى وجهة نظر الاخلاق، الواقعية؛ وجهة نظر الفعل].

٤) اما اذا بقينا في نطاق الفعل المطلق للتمثل، وحياة الشيء المطلق اللذين لا يعودان الى الوحدة الاعلى الاساس نفسه المذكور في (٣)، كان لنا وجهة نظر الدين، كإيمان بإله لا يعيش واقعياً وداخلياً الا في سياق حياتنا [اي اذا تمثلنا واقعياً الوحدة الحقيقية التي تتم في كل عمل بين الفاعل والشيء تظهر لنا تلك الوحدة كقدرة الهية؛ كنعمة الله نفسها).

٥) ان تكوّن نظرية العلم، هو وحده الذي وضع وحدد ذلك الوعي بكامله [وجهة نظر الفلسفة الأولى او العلم الاساسي]
[نظرية العلم لسنة ١٨٠٤، المحاضرة الثامنة والعشرون، فقرة ٦].

(٢)الاوقات المختلفة للتطور الفكري للوعي تشكل مقولات (امكانيات ضرورية) للوجود الانساني. وهي تحدد خمسة مواقف ممكنة للوعي في العالم، تشكل نفسها خمسة انواع مختلفة من فلسفات الوعي.

الطرائق الخمس لتصور العالم، والتي سبق ان ذكرت، هي نفسها ما

سميته في المحاضرة الثالثة: مختلف درجات التطور الممكنة للحياة الداخلية للفكر.

ولكن مهما يكن... فان الانسان في السياق الطبيعي للحياة وتبعاً لقاعدة طبيعية لا يسمو الى درجة اعلى في تفسير العالم الا بعدما يتأخر وقتاً ما في درجة ادنى، غير انه يجب علينا ان لا نبدأ لهذا السبب بالانكار، بل بالعكس يجب علينا اعتبار واستنتاج ان تلك الطريقة المتعددة في النظر الى العالم تشكل انقساماً حقيقياً بدائياً، على الاقل في المقدرة التي يملكها الانسان على أدراك العالم. اني اشرح: تلك الاشكال العليا في رؤية العالم، لا تبدأ في الظهور زمنياً، ولا تتكون او تصبح ممكنة نتيجة لتلك النقيضة لها تماماً، بل هي موجودة منذ الازل في وحدة الوجود الالهي، على شكل مفاهيم معينة حتمية لوعي واحد، في وقت لم يكن فيه احد قد ادركها، ولا يستطيع احد ادراكها، او تصورها، او تكوينها في فكره، وانما بستطاع فقط ايجادها، وتملكها.

الطريقة الاولى، الادنى، الاكثر سطحية، والاكثر غموضاً لادراك العالم، هي تلك التي تأخذ ما يقع تحت الحواس الخارجية، على انه العالم والوجود الحقيقيان، وعلى انه الاسمى، والاكثر صحة وواقعية بالنسبة للذات.

والطريقة الثانية للنظر المنبثقة من التقسيم البدائي للاشكال الممكنة لادراك العالم هي تلك التي تتصور العالم كقانون لفرض النظام، وكحق متساوٍ في نظام الكائنات العاقلة. ان قانوناً يشكل مصدراً للنظام والمساواة في سبيل حرية عديدين، يشكل، حسب تلك الطريقة، الواقع الحقيقي

وما يوجد لذاته. ومنه يبتدئ العالم، وفيه كانت جذوره. وفي حالة ان يتساءل احدهم بدهشة كيف يمكن اعتبار قانون لا يشكل حسب تعبيره الخاص به، سوى علاقة بسيطة ومفهوم تجريدي صرف، بمثابة شيء مستقل، فإن دهشته متأتية فقط من انه لا يستطيع ادراك الواقع خارج المادة المرئية والمحسوسة. ويصبح حينئذ في عداد الذين رفضنا المناقشة معهم. اقول، ان قانوناً بالنسبة الى تلك الطريقة من وجهات النظر الى العالم يؤلف العنصر الاول، الوحيد الذي يوجد واقعياً، والذي يمنح الوجود لكل الباقي، وتشكل الحرية والعنصر الانساني عنصره الثاني الذي يوجد فقط لسبب ان قانوناً موجهاً للحرية يفترض بالضرورة الحرية وكائنات حرة، والسبب الوحيد، البرهان الوحيد على حرية الانسان في هذا النظام هو القانون الاخلاقي الذي يظهر في الانسان. واخيراً فان العالم المحسوس يؤلف عنصره الثالث الذي يشكل فقط النطاق الذي يجري فيه التحرك الحر للبشر، ويوجد لأن تحركاً حراً يفترض بالضرورة غايات لهذا التحرك. اما فيما يتعلق بالعلوم التي ولدتها تلك الطريقة، فاننا بالاضافة الى الحق، بصفته علماً للعلاقات الحقوقية بين الناس، نذكر ايضاً علم الاخلاق العادي الذي يختصر في ان لا يرتكب اي انسان ظلماً، وان يتجنب كل واحد ما هو مناقض للحق، سواء كان محمياً بقانون صريح من قبل الدولة ام لا. لا يمكننا ان نستعير امثلة من تلك الطريقة العادية لرؤية الحياة، لأنها متجذرة في المادة ولا ترتفع حتى اليها، ولكن في الادب الفلسفي، يعتبر «كانت»، اذا لم ندفع بمهمته الى ما وراء «نقد الفكر العملي» المثال الاكثر اثارة، والاكثر منطقاً لوجهة النظر تلك. وان الصفة الخاصة المميزة لتلك الطريقة التي عبرنا عنها بقولنا انه لا يمكن البرهان على

واقع الانسان واستقلاله الا بالقانون الاخلاقي المهيمن فيه. وانطلاقاً من هنا فقط يصبح شيئاً بحد ذاته، يعبر عنه «كانت» بالعبارات نفسها. اما نحن من جهتنا فقد اشرنا، وشرحنا، واقتنعنا، واعلنا بقوة ذلك المفهوم للعالم لا باعتباره الاسمي بدون شك، بل كوجهة نظر تبني حقاً واخلاقاً، وذلك عندما تحدثنا عن هذين المسلكين.

والمفهوم الثالث للعالم يقوم على وجهة نظر الاخلاقية الحقيقية والاسمي، ومن الضروري الاطلاع بدقة على وجهة النظر تلك التي هي كما يمكننا القول غير ظاهرة بالنسبة الى عصرنا- وبالنسبة اليها كما بالنسبة لوجهة النظر الثانية التي تحدثنا عنها سابقاً- فان قانوناً يمت الى العالم الروحي هو الاسمى والاول والواقعي قطعاً، ومن هنا فان وجهتي النظر متفقتان. لكن قانون وجهة النظر الثالثة لا يكتفي كما هي الحال بالنسبة الى الثانية بالنص الآمر كما هو معطى، بل يخلق في داخل المعطى شيئاً جديداً ليس معطى. الاول سلبي فقط، يلغي فقط الخلاف بين مختلف القوى الحرة ويحقق التوازن والسلام، اما الآخر فيرمي الى ان يسلح حياة جديدة القوة التي انطلاقاً من ذلك الواقع قد حملت على السكون، انه لا يهدف فقط- يمكننا القول- للوصول كما يفعل الاول الى شكل الفكرة، بل يهدف ايضاً للوصول الى «الفكرة الواقعية نفسها كيفياً» ويمكن اختصار ذلك الهدف كما يلي: انه (اي القانون) يرغب لدى من يتمكن منه وبواسطته لدى الآخرين في ان يصنع من الانسانية ما هي كائنة بحكم مصيرها: الصورة الظاهرة، واعادة التكوين، والوحي للجوهر الخالص الالهي- ان سلسلة استنتاجات ذلك المفهوم الثالث للعالم بالنسبة الى الواقع، تتضمن ما يلي: ان ما هو حقيقة واقعي ومستقل بالنسبة اليها هو المقدس، هو الخير: هو الجمال.

وبالدرجة الثانية تأتي الانسانية باعتبارها مهيئة لأن تتمثله في داخلها، اما قانون النظام في داخلها الوفي يأتي بالدرجة الثالثة. فهو بنظرها الوسيلة التي توصلها الى السكون الداخلي والخارجي بهدف الوصول الى مصيرها الحقيقي، واخيراً فان العالم المحسوس الذي يأتي بالدرجة الرابعة ليس بالنسبة اليها الا الاطار المهيئ للحرية، اعني ما هو كائن ومستمر في جميع وجهات النظر العليا دون امكانية الحصول على حقيقة اخرى.

اما الطريقة الرابعة لرؤية العالم فهي وجهة النظر الدينية المستمدة من الطريقة الثالثة المفصلة اعلاه، والمتحدة معها، ومن الواجب وصفها بأنها المعرفة الصافية انطلاقاً من واقع ان ما هو مقدس، وجيد، وجميل، ليس اطلاقاً من صنعنا او صنع فكر او نور او فكرة هي بحد ذاتها، بل هو ظاهرة فورية فينا بصفته نوراً، وجوهراً خالصاً، من الله، وكلمته، وصورته، بقدر ما بإمكان الجوهر الخالص ان يحل في صورة ببساطة وبدون أي تحفظ.

الطريقة الخامسة والاخيرة لتصور العالم هي وجهة نظر العلم، الواحد، المطلق، المتكامل بحد ذاته. العلم يضم جميع تلك النقاط من تحول «الواحد» الى المتعدد، والمطلق الى النسبي تماماً في نظامها وعلاقاتها المتبادلة، وهو يستطيع في كل مكان وانطلاقاً من كل وجهة نظر منعزلة، ان يعيد حسب القانون، كل تعددية الى الوحدة، او ان يستخرج من الوحدة كل تعددية. لقد شرحنا امامكم الخطوط الاساسية لذلك العلم في هذه المحاضرة، والمحاضرتين السابقتين، العلم يتجاوز النظرة التي سبق للدين ان اعطانا: من ان كل تعددية قائمة بشكل جذري في الواحد، ومن الواجب ان تعود اليه ويتوصل الى ان يفهم كيفية تلك العلاقة، ويصبح مرئياً بالنسبة اليه ما كان عملاً مطلقاً بالنسبة للدين، الدين بلا العلم ايمان

بسيط رغم كونه لا يتزعزع، العلم يلغي كل ايمان ويحوله الى رؤية ما هو كائن . »

(حدس للحياة السعيدة، المحاضرة الخامسة،
ترجمة روشيه، اوبيه صفحات : ١٦٩ـ ١٧٨)

(٣) فلسفة الحق

أ) استقلال الحق بالنسبة الى الاخلاق.

نظريتنا تناقض كل بحث يستهدف استخراج نظرية الحق من القانون الاخلاقي .

مبدأ الحق الذي يقول: «اجعل حدود حريتك مفهوم حرية جميع الاشخاص الآخرين الذي ترتبط معهم» يكتسب من التوافق المطلق مع نفسه (القانون الاخلاقي)، ضماناً جديداً للوعي، وفوق ذلك فان التحليل الفلسفي لتلك الضمانة يشكل فصلاً من فصول علم الاخلاق، ولكنه لا يشكل ابداً النظرية الفلسفية للحق الذي يجب ان يؤلف بالتأكيد علماً خاصاً، قائماً بنفسه. كثير من العلماء توسعوا في شرح نظام للحق الطبيعي دون ان يتطرقوا الى هذا الفصل من الاخلاق ومع ذلك لم يكن شيء ينتقص من واقع ظهوره كنتيجة من نتائج القانون الاخلاقي - اي النظام والقانون - اللذين يفترضون فيهما الحقيقة (كإحدى معطيات الحواس) مهما كان الشكل الذي كانوا يعبرون به عنه اي عن ذلك القانون الذي يفرض اتفاق الكائن العاقل مع نفسه. اما الاخلاقيون، فقد اعتقدوا ان ليس على القانون الاخلاقي ان يبقى شكلياً فقط، وبما انه لا يجد محتوى في ذاته، فقد استنتجوا ذلك المحتوى كأساس له، اما فيما

يخصنا فالامر يختلف، اذ ان مبدأنا يقوم على انه يجب علينا بالضرورة ان نفكر بانفسنا موجودين في مجتمع مع الناس الذين معهم الطبيعة. غير اننا لا نستطيع ذلك دون ان نفكر بتحديد حريتنا بحريتهم، مما ينتج بالضرورة انه علينا ايضاً ان ننشط، والا كان عملنا متناقضاً مع فكرنا، ونكون نحن متناقضين مع انفسنا.

اما بالنسبة للموجب الذي يمكننا، عن طريق قانون تابع من وعينا، من الشعور بتحديد حريتنا، اما بالنسبة لهذا الموجب المعنوي فان المسألة ليست اطلاقاً في نظرية الحق: اذ ليس احد مرتبطاً الا بقراره الارادي في ان يعيش داخل مجتمع مع الناس الآخرين، وإذا لم يشأ احدهم ان يحدد ارادته، لا نستطيع حينئذ على ـ نطاق نظرية الحق ـ ان نفرض عليه سوى ان يعرف ان من واجبه الابتعاد عن كل مجتمع انساني.

(اسس الحق الطبيعي تبعاً لمبادىء نظرية
العلم سنة ١٧٩٦، المقدمة، الفقرة ٢)

ب) الفكرة الاساسية للتأثير

ان فكرة «التأثير» تستنتج باعتبارها الشكل الوحيد لعمل حرية في حرية اخرى ـ وقد تفهمنا التأثير كنداء للفاعل الى العمل بحرية، ولا يمكن تفهم شيء بشكل عام (في نظرية للحق) اذا لم تفهم فكرة التأثير بمثل تلك الطريقة.

وذلك النداء يشكل مادة الفعل، وغرضه النهائي تحقيق فعل حر من الكائن العاقل الذي يؤثر فيه ذلك النداء ـ يجبر هذا الاخير او يضطر الى التحرك تبعاً لذلك النداء كأنما الامر يتعلق بسببيته حيث يحدد السبب

الفاعل فيها. بل يجب ان يحدد الفاعل نفسه بنفسه فقط تبعاً لذلك النداء، وعمله موجه فقط بمعرفة مسبقة تؤلف فعلاً معنى ذلك النداء. اما اذا كان النداء سبباً خارجياً للفاعل، فيجب على الأقل الافتراض مسبقاً امكانية الفاعل من ان يفهم ان نداءه لا يستهدف شيئاً خارج ذاته. وتقاس شرعية ذلك النداء، بالقدرة على الادراك وبالحرية الموجودتين لدى من يوجه اليه. والى تصور السبب يضاف تصورا الفعل والحرية لان كائناً متمتعاً بالقدرة على التصور الذهني، وبالذكاء لا يمكن ان يتصرف الا بحرية.

(اسس الحق الطبيعي ١٧٩٦، القسم الاول، الفقرة ٥)

ج) ان استنتاج الجسم الخاص (eigenes leib) باعتباره تعبيراً عن الحرية وآلة لها، في العالم اي ان اكتشاف جسدنا يتم بتأثير الآخرين.

فالفكر لا يستطيع ان يحقق افكاره في العالم الا عن طريق حركات جسده، وفوق ذلك على الجسم ان يتمتع باستمرارية غير متقطعة، عليه ان يحافظ على الاجزاء المادية نفسها كي يستطيع التحرك بطريقة معينة مرتبطة برغبات الشخص.

على الجسد الذي انتهينا فوراً من وصفه ان يتمتع بقدرة التعبير عن كل الافكار التي يرغب الشخص في تحقيقها عن طريق تغيير موقع اجزائه الواحدة بالنسبة الى الاخرى. ان الافكار، اي ارادة الشخص، يمكن ان تكون مختلفة الى درجة لا متناهية، وعلى الجسم الذي يحدد نطاق حريته ان لا يمنع التعبير عن تلك الافكار. كل جزء من الاجزاء يستطيع بنفسه ان يغير موقعه بالنسبة الى الاجزاء الاخرى، اي انه يتحرك بينما الاجزاء الاخرى في سكون، كما يمكن ان نلصق الى ما لا نهاية حركة خاصة بكل جزء من اجزائه.

ان جسداً كالذي وصفنا يتمتع باستمرارية وهوية نقرن بها استمرارية شخصنا وهويته. ونحن نعرضه ككل ذي هيكل وكامل، ونعتبره كسبب حيث تجد ارادتنا تعبيرها فوراً، انه ما نسميه جسمنا، (unseres leib) ونثبت انطلاقاً من ذلك ما كنا اردنا اثباته.

المسألة الخامسة: (Théorème)

لا يستطيع الشخص ان يمتلك جسداً الا بتأثير شخص آخر وبدون ان يحدد بالتلازم تحديداً اكثر دقة ذلك الشخص الآخر.

(اسس الحق الطبيعي، القسم الثاني، الفقرتان ٥ و ٦)

(٤) الاقتصاد السياسي:

تصور اشتراكي لدولة مؤمنة بمبادىء الثورة الفرنسية.

أ) مبدأ المساواة الاقتصادية:

كل انسان يرغب في ان يعيش بقدر ما يمكن من الراحة، وبما ان كل انسان يطلب ذلك بكونه انساناً، وبما ان انسانية كل شخص لا تنقص او تزيد عن انسانية جاره، فان للجميع الحق نفسه في ان يكون لهم مثل تلك الرغبة. اذن يجب ان يتم التوزيع على اساس تلك المساواة في الحقوق، وبطريقة يتمكن معها كل منهم، والجميع معاً من العيش باقصى ما يمكن من الراحة، اذا رغبنا في ان تتمكن تلك الكتلة من البشر الذين تتألف منهم، من ان يتواجدوا ويعيشوا في نطاق العمل المعين، اي ان يستطيعوا جميعاً العيش على درجة واحدة من الراحة تقريباً.

ضع كحجم اولي، كمية معينة من النشاط الممكن، [كمية ما من العمل الممكن] في نطاق عمل ما، فان رفاهية الحياة الناتجة عن ذلك النشاط تساوي قيمة ذلك الحجم. ثم ضع كحجم ثان عدداً معيناً من الاشخاص، وبعد ذلك اقسم قيمة الحجم الاول (مجموعة امكانيات العمل، والمداخيل على النطاق الوطني) اقساماً متساوية بين الافراد، يحصل لديك ما يجب ان يناله كل فرد في ظروف معينة. فاذا زادت الكمية الاولى ازدادت معها بالنتيجة حصة كل فرد، ولا تستطيع ان تغير شيئاً في ذلك، وان ما تستطيع عمله ينحصر فقط في تقسيم ما هو متاح، بالتساوي.

(الدولة التجارية المغلقة)

ب) تنظيم الاقتصاد بشكل يضمن للجميع المساواة في الرفاهية وفي المسرات يتطلب اقتصاداً وطنياً مغلقاً: (اكتفاء ذاتياً- المعرب) اذا كانت الدولة حقاً تعير شيئاً من الاهتمام للتعرف الى الطريقة التي بواسطتها يتمكن المواطن من الحصول على ما يجب عليها ان تعترف له به وتضمنه كملكية له، واذا كان المواطن، في تملكه يمنع نفسه اذا ما بلغ نوعاً ما حد السرقة بالقوة- عن التمتع بالحرية التي لا يحول دونها عائق والتي تسمح للواحد ان يستولي على كل شيء دون ان يحصل سواه بالمقابل على شيء، واذا لم يكن واجب الحكومة الوحيد في الواقع يتناول فقط السهر بطريقة ما على الكميات المتراكمة ومنع الذي لا يملك شيئاً من تملك شيء ما، واذا كانت المهمة الحقيقية للدولة على الارجح مساعدة جميع المواطنين على الحصول على ما يصيبهم كأعضاء يتقاسمون خيرات الانسانية، يجب حينئذ ان تنظم التجارة على الطريقة التي ذكرنا، ومن اجل ان يصبح ذلك

التنظيم ممكناً، يجب ان يلغى تأثير الاجنبي الذي لا يمكن السيطرة عليه، وتصبح حينئذ الدولة المتفقة مع العقل، دولة تجارية مغلقة بقدر ما هي مملكة مغلقة بالنسبة الى قوانينها، والرعايا الذين تتألف منهم.

(الدولة التجارية المغلقة، المجلد الثالث صفحة ٤٢٠)

(٥) نظرية الحرية كحجر الزاوية للنظرية الاجتماعية وفلسفة التاريخ

أ) حرية الفكر كقيمة مطلقة

اصرخوا، اصرخوا بجميع الايقاعات، في آذان امرائكم، الى ان يسمعوا مجاهرين انكم لا تسمحون باغتصاب حرية الفكر، وبرهنوا لهم بسلوككم عن جدية ذلك المطلب. لا تضطربوا بسبب الخوف من لومكم على المجاهرة. كيف يمكنكم اذن ان تجاهروا؟ هل تفعلون ذلك تجاه الذهب والماس اللذين يزينان التاج او تجاه الديباج الذي يغطي مئزر أميركم. كلا، بل تجاهه هو. اذا اعتقدتم انه لا يمكنكم ان تقولوا للامراء اشياء لا يعرفونها، فمعنى ذلك ان ثقتكم في ذواتكم قليلة.

وانتم خاصة الذين تشعرون بالقوة في نفوسكم، اعلنوا حرباً لا هوادة فيها ضد تلك الفكرة المسبقة الاولى التي تنبثق منها جميع الشرور، ضد تلك الآفة التي تسبب كل بؤسنا، ذلك الشعار القائل ان مصير الامير يقوم على السهر على سعادتنا. لاحقوه من خلال نظام معارفنا كله، وفي جميع الزوايا حيث يختبئ، الى ان يختفي من الارض ويعود الى الجحيم الذي خرج منه. نحن لا نعرف ما يضمن لنا سعادتنا، فاذا كان الامير يعرفه، واذا كان موجوداً هنا ليقودنا اليه، علينا ان نتبع قائدنا مغمضي العيون، فيصنع فينا ما يريد، وعندما نسأله، يؤكد لنا ان ما يصنعه ضروري

لسعادتنا. انه يلف حبلاً على عنق الانسانية ويصرخ: هيا، اصمتي، كل هذا من اجل خيرك!».

ولكن كلا ايها الامير! لست الهنا: منه ننتظر السعادة، اما منك فننتظر حماية حقوقنا. يجب عليك الا تكون صالحاً نحونا، بل يجب عليك ان تكون عادلاً.

.... استطيع ان اثبت لك ان حرية الفكر: حرية الفكر دون عوائق، دون حدود، تبني وحدها وتضمن مصلحة الدول، استطيع ان اثبت لك ذلك على احسن طريقة مقنعة، بأسباب لا يمكن نقضها، استطيع ان اثبته بالتاريخ، واستطيع ايضاً ان اذكر لك بلداناً كبيرة وصغيرة تستمر في الازدهار بفضلها، او بفضلها قد اصبحت مزدهرة تحت انظارك، ولكني لن افعل. اريد ان اقدم لك الحقيقة في جمالها الطبيعي، لا ان اجملها لديك بالكنوز التي تحملها لك كبائنة، اذ ان لديّ عنك انطباعاً احسن مما لديّ عن الآخرين الذين تصرفوا بطريقة اخرى. اني اثق فيك: فأنت تسمع عن طيبة خاطر الصوت القاسي، ولكن المر للحقيقة.

ايها الامير، لا تملك حق الضغط على حرية فكرنا. وما لا تملك حق فعله، يجب ان لا تفعله، حتى ولو ان العوالم انهارت من حولك، وحتى لو كنت ستدفن مع شعبك تحت انقاضها لا تهتم بتلك الانقاض، ولا بمصيرك ومصيرنا في تلك الكارثة، فسيسهر علينا فيها من منحنا الحقوق التي ستحترمها.

(من المطالبة بحرية الفكر ١٧٩٣)

ب) حقيقة فعل ما، غير خاضعة لحكم التاريخ.

قضية الواجب والقدرة، او ما هي نفسها كما سنرى اي قضية الحق ليست من صلاحية محكمة التاريخ، فأحكامه لا تطبق ابداً على قضيتنا، انه يجيبنا عن كل شيء، ما عدا الذي كنا نرغب في معرفته. ومن الاستخفاف ان نفصل على قضيتنا الحكم الذي يهيئه لنا. فتلك القضية من صلاحية محكمة اخرى نبحث عنها.

هل يجب ان نتخلى عن التاريخ كلياً؟ اواه كلا! التاريخ مدرسة من التأني يعلمنا ما يمكن صنعه وما لا يمكن.... الا ان عملاً يمكن ان يتم بتأن كبير يمكن إن يكون في الوقت نفسه غير عادل بنسبة كبيرة. ومن جهة اخرى، يمكن ان يكون لنا الحق بشيء ومع ذلك يكون من الخطر الشديد استعماله. المحكمتان تصدران احكاماً مستقلة الواحدة عن الاخرى تماماً، وهما لا تتبعان اطلاقاً القوانين نفسها، ولا تجيبان ابداً عن القضايا نفسها.

هل اوصيت نفسك «بأنا اريد» قوية، وتابعت النتيجة برغم جميع الالتواءات الممكنة متجاوزاً جميع العوائق، وفي نضال دؤوب الى ان تتوصل اخيراً الى الهتاف بكلمة: ها هوذا؟ هل تشعر في نفسك بالقدرة على الهتاف في وجه الطاغية «تستطيع ان تقتلني، ولكن لا تستطيع تغيير تصميمي؟» اذا لم يكن لديك تلك الميزة، واذا لم تكن تستطيع امتلاكها، تنحّ عن هذا المكان، فهو مقدس كثيراً بالنسبة لك.

الانسان يريد ما يستطيعه، وعندما يقول: لا استطيع فذلك يعني انه لا يريد

(اعتبارات تستهدف تصحيح احكام العامة عن الثورة الفرنسية ١٧٩٣)

ج- الحرب العادلة الوحيدة هي حرب الشعب في سبيل استقلاله

يكون من الجنون والعمى انتظار انتصار الحرية من مخلّص الهي، مثلما يتخيل العدو اولئك الذي يجهلون الطبيعة الحقيقية للحرية. لا مخلص، لا ضغط خارجي يمكن ان يمنحنا الحرية، الحرية لا يمكن ان تأتي الا من اعماق قلوبنا، ومن جهود ارادتنا. ولن يدخل في مخطط العزة الالهية فرضها علينا من الخارج. وبواسطة تدابير خارجية.

مملكة الشيطان (العبودية)ليست هنا لتستمر،ولكي نتحملها بخضوع انها هنا لكي ندكها، ولكي ينبثق من انقاضها عظمة اسم الله. كيف نعتقد اننا نخدم الله؟ هل عندما نهذي بموضوع المصائر المزعومة العجائبية وننتظر تطورها ساكنين، ام عندما نتصرف وفقاً لارادته التي تتجلى بوضوح؟

لو أن ذلك الرجل (نابليون) كان صولجاناً بين يدي الله، كما يعتقد الكثيرون، وكما اسلم به انا بمعنى ما، فان ذلك الصولجان لم يكن هناك لكي ندير له ظهرنا عارياً بهدوء، وكي نقدم كفدية الى الله الدم الذي يسيل تحت الضربات الصائبة جداً، انه هنا لكي نحطمه.

(نظرية الدولة، القسم الثاني، من مفهوم الحرب العادلة ١٨١٣)

ابحاث عن فيخت

- م. «غيرول» M. gueroult: التطور والهيكلية في نظرية العلم عند فيخت، باريس ١٩٣٠، منشورات لي بيل ليتر (Les belles lettres) مجلدان.

- مقدمة لترجمة التدرب، على الحياة السعيدة، بقلم روشه، باريس- اوبيه ١٩٤٤.

- غورفيتش، Fichtes system der Konkreten Ethik = توبنجن، Tübingen ١٩٢٤، منشورات موهر Mohr.

- د. جوليا D. Julia. قضية الانسان وقضية اساس الفلسفة، سيظهر في منشورات اوبيه.

- ك. ليون: فلسفة فيخت، باريس ١٩٠٢، منشورات ألكان، فيخت وعصره، باريس ١٩٢٢- ١٩٢٧ ارمان كولين ٣ مجلدات.

- فويمان Vuillemin، التراث الكانتي والثورة الكوبرنيكية (القسم الاول) باريس ١٩٥٤، المنشورات الجامعية في فرنسا Presses Universitaires de France.

مقالات

- غيّرول، الدوغماتية المعاكسة لكانت وفيخت. المجلة الماورائية والاخلاقية ١٩٢٠.

- النظام الفيختي عن الاخلاق الواقعية حسب رأي غورفيتش Gurvitch: المجلة نفسها ١٩٢٦.

- الطبيعة الانسانية، وحالة الطبيعة عند روسو، كانت وفيخت، المجلة الفلسفية سنة ١٩٤١.

- كزافيه ليون- المجلة الفلسفية ١٩٤٦.

- الذكرى النصف المئوية لفيخت، مقال عن قضية نظام فلسفي عن الحرية، حوليات الجمعية الفرنسية للفلسفة، ارمان كولين ١٩٦٤.

- ج غورفيتش: تطور نظرية العلم عند فيخت حسب م. غيرّول، المجلة الماروائية والاخلاقية ١٩٣٣.

- ج. هيبّوليت، الفكرة الفيختية في نظرية العلم والمشروع الهوسرلي Husserlies- اعمال المؤتمر العالمي الثاني للفينومولوجيا، لاهاي- منشورات مارتينوس نيجهوف. Martinus Nijhoff.

- د. جوليا- فينومولوجيا، اونتولوجيا، او منطق: المجلة الفلسفية، للوفين Louvain ١٩٥٩.

- المعرفة المطلقة عند فيخت وقضية الفلسفة، في العدد الخاص عن فيخت بمناسبة ذكراه النصف المئوية، من المحفوظات الفلسفية، تموز- ايلول ١٩٦٢.

فهرس المواضيع



يوهان غوتليب فيشته (1762 -1814) فيلسوف ألماني. ولحد من أبرز مؤسسي الحركة الفلسفية المعروفة بالمثالية الألمانية، الحركة التي تطورت من الكتابات النظرية والأخلاقية لإمانول كانت. كثيرا ما يقدم فيشته على أنه الشخص الذي كانت نماذج فلسفته جسرا بين أفكار كانت والمثالي الألماني هيغل. بدأ الفلاسفة والدارسون حديثا تقدير فيشته كفيلسوف هام في حد ذاته لأجل رؤاه المختلفة في طبيعة الوعي الذاتي والإدراك الذاتي. مثل ديكارت وكانت قبله كانت مشكلة الذاتية والوعي دافعا لتأمله الفلسفي. كتب فيشته أيضا في الفلسفة السياسية وينظر إليه من عديدين كأب القومية الألمانية.